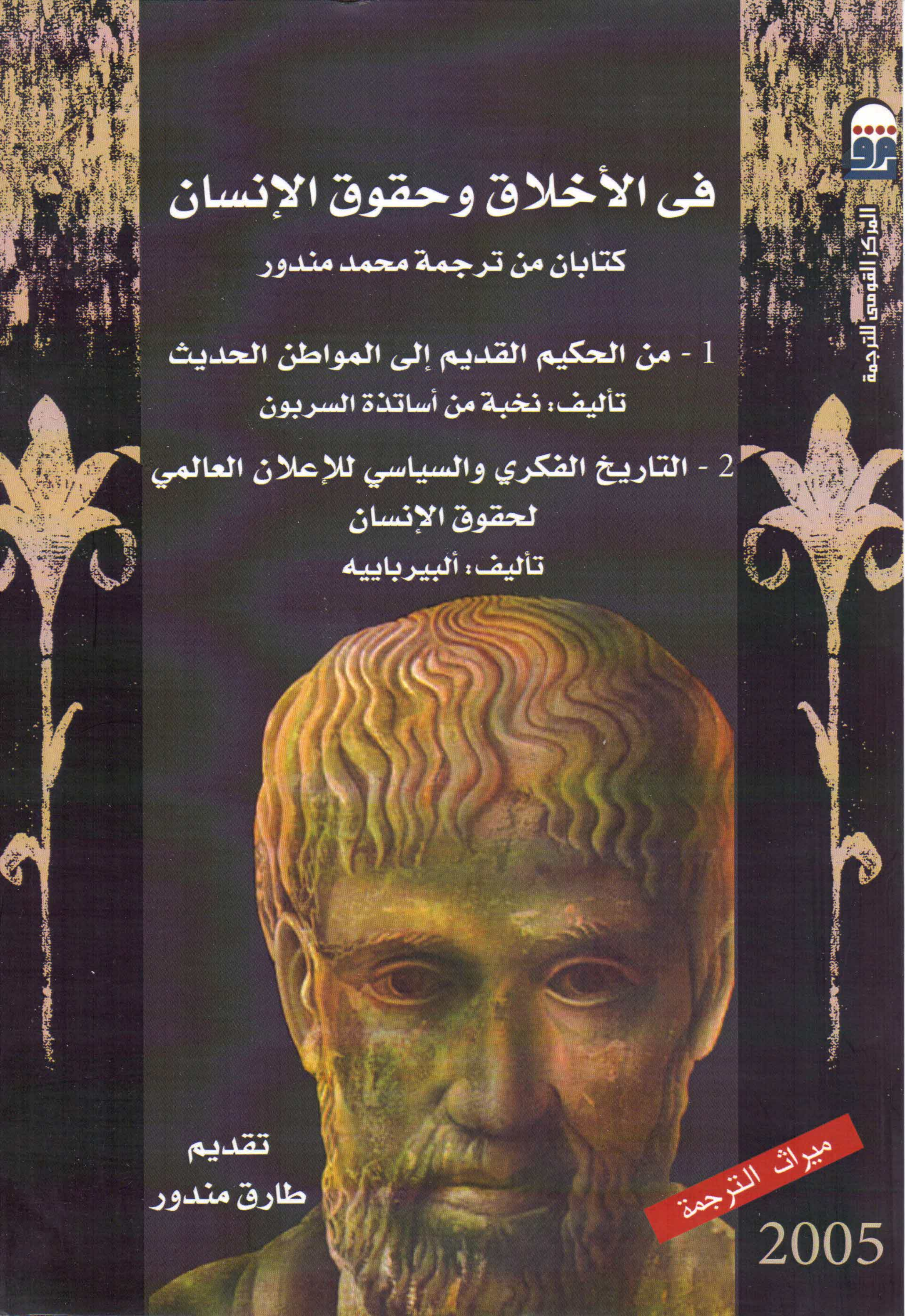


المركز القومى للترجمة
فى الأخلاق وحقوق الإنسان
كتابان من ترجمة محمد مندور
1 - من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث
تأليف: نخبة من أساتذة السربون
2 - التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي
لحقوق الإنسان
تأليف: ألبيربابيه
تقديم
طارق مندور
ميراث الترجمة
2005

يصطنع علماء الأخلاق المحدثون الوصايا والنصائح . فهم ينتمون دائمًا إلى مبادئ تقرر مايجب عمله، سواء أقصدوا بالعبارة أوامر الضمير الداخلية في أتم حالات نقائها أم إلى إكساب السلوك مرونة بتدريبه على الملابسات الجديدة. أما فلاسفة الإغريق في القرن الثالث قبل الميلاد فكانوا يأخذون بمنهج آخر؛ تراهم يصفون مايسمونه بالحكيم: كائناً مثاليًا يضفون عليه كل صفات الكمال. وهم لا يكادون يذكرون أنه قد عاش في الماضي شخص تاريخي أو خرافي مثل سقراط أو هرقل قد وصل إلى قمة الحكمة. ومن ثم تصور في نفوسنا كلمة " الحكيم القديم" مثالاً لكائن يكاد يكون فوق مستوى البشر؛ فهو لايحس أي ضعف أمام الأخطار ، وهو أسمى من المشاعر الطبيعية ، عاجز عن أن يحيد عن الطريق المستقيم .

تصميم الغلاف: نسرين كشك

فى الأخلاق وحقوق الإنسان

(كتابان من ترجمة محمد مندور)

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنـور مغيـث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

ترجمات مندور

- العدد: 2005
- فى الأخلاق وحقوق الإنسان (كتابان)
- نخبة
- محمد مندور
- طارق مندور
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة: 2014

هذان الكتابان:

الكتاب الأول: من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث
ترجمة لمجموعة محاضرات لكل من:
E. Bréhier, H. Delacroix, D.Parodi, et C. Bouglé
وقدم لها: P. Lapie

الكتاب الثاني: التاريخ الفكرى والسياسى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان
وهو ترجمة:
Histoire de la Déclaration des droits de l'homme:
Du 89 politique au 89 économique, 1939
Par: Albert Bayet

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

فى الأخلاق وحقوق الإنسان

(كتابان من ترجمة محمد مندور)

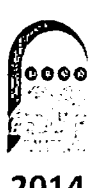
١- من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث.

تأليف: نخبة من أساتذة السربون

٢- التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

تأليف: ألبيرباييه

تقديم: طارق مندور



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

فى الأخلاق وحقوق الإنسان / ترجمة: محمد مندور.

ط١- القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤

٣٠٤ ص، ٢٤ سم

١- الأخلاق

٢- حقوق الإنسان

(أ) مندور، محمد (مترجم)

(ج) العنوان ١٧٠

رقم الإيداع ٢٠١٣/٣٠٦٩

الترقيم الدولى 978-977-718-202-7

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تقديم

لماذا الكتابان ؟!

د. طارق مندور

عنونت هذا التقديم "لماذا الكتابان؟" آملاً أن أوضح العلة الغائية من إعادة طبع هذين الكتابين ونشرهما معًا، فالأول كتاب "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث"، وهو كتاب عن الثقافة الأخلاقية والبحث عن المثل الأعلى عبر التاريخ، أما الكتاب الثاني "التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، وهو يتحدث عن تاريخ وثيقة إعلان حقوق الإنسان للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، والتي تأكدت مبادؤها ووسعت في مشروع "روبسبير" عام ١٧٩٣ وهذه المبادئ الواردة في هذه الوثيقة قد أسست الديمقراطية السياسية الحديثة. هذان الكتابان مرتبطان عضويًا بمنظومة التنوير الديمقراطي سبيل د. مندور لمحاولة تكوين رأي عام مستنير وفاعل، قادر على التغير لصالح جمهور الشعب. وهذا يقودني لكتاب "المدينة الإغريقية" الذي يشرح بدقة كيف نشأت الديمقراطية الأولى في التاريخ في "أثينا" المدينة الإغريقية التي أسست النظام الديمقراطي الأول، وقد كان هذا الكتاب بالفعل أول كتاب بدأ محمد مندور في ترجمته قبيل عودته من بعثته في باريس عام ١٩٣٩، ولكن شاءت الظروف أن يكون آخر كتاب أتم ترجمته، بل إنه لم يُطبع ويرى النور إلا أخيرًا من خلال المركز القومي للترجمة، أما الكتابان اللذان بين يديك فقد سبق نشرهما؛ فكتاب "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" نشر عام ١٩٤٤عن "لجنة التأليف والترجمة والنشر" تحت إشراف ومراجعة أستاذه الكبير أحمد أمين، ثم كتاب "التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان" وقد ترجمه لإدارة الثقافة بالجامعة العربية عام ١٩٤٩.

تشكل هذه الكتب الثلاثة سلسلة متعاقبة لتاريخ التطور الأخلاقي والديمقراطي منذ ما قبل بداية تكون النظام الديمقراطي في اليونان القديم مروراً بالعصور الوسطى والثورة الفرنسية وأثرها على حقوق الإنسان ثم الفكر الفلسفي في القرن السابع والثامن والتاسع عشر، وصولاً لوثيقة إعلان حقوق الإنسان عام ١٩٤٩ عن الأمم المتحدة، ولقد كان للدكتور مندور شرف ترجمة هذه الكتب إلى العربية. وهنا أستعير ما كتبته عن مندور المترجم من مقدمة كتاب "المدينة الإغريقية" حين قلت:

"عُرف محمد مندور للسواد الأعظم من دارسي الأدب العربي ونقده باعتباره شيخا للنقاد العرب المحدثين أو رائدًا للنقد العربي الحديث منذ صدور كتابه في "الميزان الجديد" عام ١٩٤٤، وكتابه المؤسس "النقد المنهجي عند العرب" الذي كان أطروحته لنيل الدكتوراه عام ١٩٤٣ تحت إشراف أستاذه أحمد أمين عن تيارات النقد العربي في القرن الرابع الهجري.

أما محمد مندور الإنسان الذي ولد وعاش معظم عمره - الذي لم يكن طويلاً - في وطن محتل، سواد شعبه من فقراء الفلاحين، فقد ولد في ٥ يوليو ١٩٠٧ في قرية بمحافظة الشرقية، وشاهد في طفولته قمع المظاهرات التي تنادي بالحرية والاستقلال أثناء ثورة ١٩١٩ وشارك في المظاهرات التي اندلعت عام ١٩٢٥ إثر مقتل السيردار وإقالة حكومة سعد زغلول وفُصل من مدرسته الثانوية لتزعمه المظاهرات الوطنية. فتولد لديه إحساس بالغضب من الاستعمار وأعوانه، وأحس بحاجته لمعرفة حقوقه باعتباره إنسانا فقرر التسلح بدراسة القانون ليساعده على التعبير عن نفسه والدفاع عن وطنه وأهله ضد الظلم والاستبداد، فالتحق بكلية الحقوق التي كانت الدراسة فيها خمس سنوات وكان الدكتور طه حسين العائد من بعثته يُدرّس اللغة العربية لطلبة الحقوق، وقد أقنعه طه حسين أن

يلتحق بكلية الآداب بالإضافة للحقوق؛ حيث لمح لديه استعدادا أدبيا قويا، وبالفعل أصبح طالبـا في الحقوق والآداب قسم اللغة العربية في آن واحد، بل ألحقه بقسم الاجتماع الأستاذ "هوستيليه" أستاذ علم الاجتماع فجمع بين الدراسات الثلاث معا.

ولما كانت دراسة الحقوق خمس سنوات فقد تخرج عام ١٩٢٩ مـن الآداب وعام ١٩٣٠ من الحقوق وسافر إلى فرنسا في بعثة إلى جامعة السوربون للحصول على ليسانس في الآداب واللغات اليونانية القديمة واللاتينيـة والفرنسية وفقهيـا المقارن مع حضور محاضرات المستشرقين وتحضير الدكتوراه في الأدب العربي مع أحدهم، ولكنه عاد من فرنسا عام ١٩٣٩ بسبب الحرب العالمية الثانية دون أن يحصل على الدكتوراه، في النهاية حصل بالإضافة لليسانس المذكور على دبلوم في القانون والاقتصاد السياسي والتشريع المالي، ودبلوم الصوتيات من معهد الفونيطيقـا، ودراسات في العمارة والموسيقى وغيرهما، كما كان يحضر- متعطشا للمعرفـة - محاضرات الفلسفة والاجتماع وعلم النفس بالسوربون.

ولما كانت الثقافة اليونانية القديمة هي نبع الثقافة الأوروبية الحديثة، فإنه من شدة شغفه بفلسفتها وفنونها وأدابها أحس برغبة عارمة لزيارة اليونان عـام ١٩٣٦ للبحث عن الأماكن التي وردت فيما قرأ من آدابها ونظمها وفلسفتها فـسافر مـع زميل دراسة له "جاك تريليه" إلى الجزر المتناثرة في بحر إيجه وجزيـرة صـقلية باعتبارها جزءا من بلاد الإغريق القديمة. ويقول مندور إن هذه الرحلة هي التـي ثبتت في ذهنه جميع ما عرف عن التراث اليوناني الذي يكـوّن أضـخم معجـزة بشرية. ويذكر أنه عندما زار الأكروبول في أثينا وبقايا المعابد التي لا تزال قائمة فوق هذه الربوه، خيل إليه أنه يـرى مواكـب ديـونيزوس ومـسابقات التمثيـل المسرحي، وأنه يلمح على البعد ربات الفنون التسعة فوق قمة الهليكون بل إنه فـي ضواحي أثينا بحث مع صديقه عن أكاديمية أفلاطون التي كان تلاميذه يتلقون فيهـا الفلسفة، ثم ليسيه أرسطو ومماشيها التي كان يسير فيها ومن حوله تلاميذه ليناقش

معهم أعوص مسائل الفلسفة والمنطق والأخلاق والسياسة، وكافة فروع المعرفة، وبالرغم من أن مندور لم يعثر إلا على بعض الحجارة المتناثرة في مكان الأكاديمية ومكان الليسية، إلا أنه يقول إن قراءاته السابقة حركت خياله وغمرت روحة بعطرها العبق.

ويتحدث مندور عندما رسا زورقه الصغير على شاطئ جزيرة "تيلوس" الصغيرة ووجدها مغطاة ببقايا المعابد القديمة وخاصة معابد آلهة الفنون "أبوللو"، أحس أنه وسط أنقاضها قد تشرب الروح الهيلينية التى تمتاز بالصفاء وهدوء القلب وحرارة الفكر وانفعاله لأن اليوناني القديم حسب رأيه يحس بعقله ويدرك بقلبه، ففي عقله حرارة العاطفة وفي قلبه ضوء العقل.

هكذا تحدث مندور عن اليونان القديمة، ودائمًا ما كان يستشهد في مقالاته النقدية والسياسية والثقافية أثناء نشاطه السياسي الكبير في الأربعينيات بسياسيي وخطباء أثينا القديمة، وكان دائم الاستعانة بالتاريخ والآداب اليونانية القديمة لتمرير آرائه السياسية بعد منعه من الترشح في انتخابات مجلس الأمة عام ١٩٥٧ وما بعدها، واستخدامه الدائم لمقولات سقراط وأرسطو وإعرابه عن صداقته القديمة العميقة لفكر أفلاطون. بل وكتب العديد من المقالات عن خطباء اليونان وسياسييها وأفرد مقالاً لـ "ديموستين" خطيب الحرية، وآخر عن "بركليس" ومعاني الديمقراطية، وكذلك عن "صولون" وغيره ليفلت من أسر لا ديمقراطية النظام.

كان حلم مندور الدائم الذي يسعى حثيثًا لتحقيقه هو الديمقراطية الشعبية التي بالضرورة العضوية من خلال الاشتراكية التي تحقق العدالة ولا تلغي التميز والكفاءة الشخصية وحرية التعبير، ويؤمن أن الحارس لهذه الديمقراطية هو تسليح الجماهير بالثقافة السياسية وتهذيب نفوسها بالأدب والفن ليتكون رأي عام مستنير يكون سندًا قويًا للبنيان الديمقراطي الشعبي الاشتراكي وقد قال صديقه ورفيق دربه "د. لويس عوض" (إن مندور ديمقراطى اشتراكى بينما أنا اشتراكى ديمقراطى).

ومن هنا كان اهتمام الدكتور مندور بترجمة أهم الكتب التنويرية في مسيرة الديموقراطية؛ فقدم للمكتبة العربية "من التحكيم القديم إلى المواطن الحديث" "التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان" و"المدينة الإغريقية" حتى جاء مؤلفه المهم "الديموقراطية السياسية" (ديسمبر ١٩٥٢م) ليتوّج رحلة بحث حول قيمة الإنسان ودوره في صياغة حاضره ومستقبله.

وفي النهاية أقول إن الدكتور مندور قد ألزم نفسه أخلاقيا بأن يحاول أن يرد الجميل إلى أهله فور عودته من بعثته عام ١٩٣٩؛ ففي مخطوط له بعنوان "اليوم وقد أصبح البصر حديديا" الذي يبدؤه بقول الشاعر "وطني لو شغلت بالخلد عنه.. نازعتني إليه في الخلد نفسي" يقول: توسم فينا الخير أناس سنذكر لهم فضلهم أبد الدهر فبعثونا إلى أوروبا نطلب العلم والنفس مفتحة والضمير مثقل بالتبعات، فما خطوت مدخل السوربون حتى أخذتني نوبة المحموم فهناك علم كثير تنقطع دونه الحياة والعزم منعقد على تحصيل كل ما نستطيع تحصيله؛ لأننا نعلم أننا ننفق أموال الملايين من بؤساء الفلاحين وأن الفرصة التي مُكّنّا منها لن تعود فعلينا أن نستغلها أتم الاستغلال لنرد الجميل إلى أهله.

ورحل مندور كالشهاب بعدما أنار الظلمة في ١٩٦٥/٥/١٩، وفي حياته كم سُجن وأُبعد وحُوصر من أجل دفاعه عن الديمقراطية السياسية التي تستتبع بالضرورة الحقوق الديمقراطية والدستورية وحقوق الإنسان الأساسية من حق العمل وحق التحرر من الفقر وحق السكن وحق العلاج وحق التعليم وكافة الحقوق والحريات التي تسمح للمواطن بالمشاركة السياسية الفاعلة في مجتمعه.

ونحن إذ نقدم كتابى "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" و"التـــاريخ الفكرى والسياسى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان"، نأمل أن يفيد منهما القارئ وأن يساهما فى صياغة عالم أكثر عدلاً وأكثر تقدمًا... وهو الحلم الـــذى لـــن يتحقق إلا بجيدنا.

الكتاب الأول

من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث

(دراسات فى الثقافة الأخلاقية)

تأليف

بوجليه — بريبه

دى لاكروا — پارودى

تقديم

پول لاپى

شكر وإهداء

تفضل أستاذي أحمد بك أمين بمراجعة هذه الترجمة كما فعل من قبل في كتاب "الدفاع عن الأدب" فاستحق شكري.

والأستاذ أحمد بك أمين من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية حتى لأحسب أن كتابه عن "الأخلاق" كان من أقدم ما كتب. ولما كنت أشعر بأني مدين لهذا الأستاذ العظيم بالشيء الكثير، وقد تلقيت عليه العلم بالجامعة قبل سفري إلى أوروبا، وعدت فوجدت عنده من الرعاية والنصح ما توقعت، فإنني أرجو أن يجد في إهدائي له هذا الكتاب شيئًا مما أريد التعبير عنه من المحبة والإجلال.

د/ محمد مندور

مقدمة

بقلم: بول لابـــي

مدارس المعلمين عندنا ليست أديرة مدنية لا ينفذ إليها شيء من ضوضـــاء الخارج، بل هي تفتح لمعلمي المستقبل منافذ على العالم، ولقد كان فـــي الإصــــلاح الحديث ما يسمح بأن تثار أمامهم أخطر المشاكل الفلسفية. ولزمن طويل قبل هـــذا الإصلاح كان من تقاليد مدرسة المعلمين بمقاطعة الـــسين أن تطلـــب إلـــى كبـــار الأساتذة إلقاء بعض المحاضرات عن المسائل الكبيرة التي يجب أن تسيطر علـــى حياة المربي وتفكيره.

في سنة ١٩٢٠ كان موضوع تلك المحاضرات أن نظهر لطلبـــة المعلمـــين القسمات التي اتخذها المثل الأخلاقي الأعلى في العصور المختلفة لحضارتنا، فمر أمام أبصارهم – دورًا بعد دور – الحكيم القديم، وقديس القرون الوسطى، والرجل المهذب في القرون الكلاسيكية ثم المواطن الحديث. ووضعت أمام عقولهم المشكلة التي يضع كل من هذه المثل حلا لها. هل يجب على الإنسان أن يلتمس من داخـــل نفسه سلوكه في الحياة، أم يبحث في الخارج عن قائد له؟ وهل الحياة الأخلاقية هي في ازدهار طبيعتنا أم هي في كفاح تلك الطبيعة؟ والعمل الخير هل هو مـــا يمليـــه العقل أم ما تمليه عليه قوة غامضة؟

لحل هذه المشكلة أجابت العصور القديمة بأن هناك انسجامًا بين الواقع والمثل الأعلى فميولنا الطبيعية خيرة بحيث يكفي أن ننظمها. وحياة الحكيم عمل فني. وهـــذا الجواب الذي يأخذه المسيو بريبيه عن أفلاطون والرواقيين وأفلوطين نستطيع أن نجده أيضًا عند أبيقور وأرسطو. فجميع المفكرين القدماء مهما اختلفت مذاهبهم يـــدركون الخير على هذا النحو المغري. إن الأخلاق القديمة في جوهرها أخلاق طبيعية.

وأما الصورة المسيحية فمختلفة تمام الاختلاف؛ فالطبيعة البشرية فاسدة، أفسدتها الخطيئة منذ نشأتها، ومن ثم فواجبنا ليس إصلاحها بل القضاء عليها لإعادة خلقها. يجب أن نقتل في أنفسنا الرجل القديم بتعذيب الجسم، أعني أن نموت لنحيا من جديد حياة أخلاقية. وتربية الفرد ليست في تعهد ميوله بالنماء بل في اقتلاع ميله الأساسي إلى الأثرة وتطعيمه بميل جديد مضاد للطبيعة وهو المحبة أو الإحسان إلى الغير. وهذه العملية لا يمكن أن تتم بغير العون الإلهي. وفي الحق أن هذه النظرية تكلف الطبيعة البشرية فوق ما تستطيع، بحيث لا يمكن إملاؤها على الأغلبية من البشر. ومن هنا نراها تضطر إلى نوع من التسامح: فعلماء الكنيسة كلهم – كما أوضحه المسيو دي لا كروا – لم يقسوا في حكمهم على الطبيعة البشرية بنفس العنف؛ ومع ذلك فإنه مما لا ريب فيه أن المثل الأعلى المسيحي يعارض المثل الأعلى القديم في كل قسماته.

وفي عصر النهضة عاد المثل الأعلى القديم إلى الظهور ومواجهة المثل الأعلى المسيحي. وإذا بالرجل المهذب في القرن السابع عشر يبحث عنهما معا دون أن يبدي شيئا من الضيق لتعارضهما، فهو يوفق بينهما بالعقل الذي يعتبره ملكة إلهية وبشرية، طبيعية وخارقة للطبيعة معا. والرجل المهذب هو الكائن العاقل الذي يعرف كيف يحكم شهواته، وينزل كلاً منها منزلتها من سلم القيم. هو من يعرف بنوع خاص كيف يحترم النظام القائم والديانة التقليدية. والمسيو بارودي يعرض أمامنا تطور المذهب العقلي، مظهرًا كيف أنه قد تخلص في القرن الثامن عشر عند "ڤولتير" – إن لم يمكن عند "روسو" – من كل عنصر صوفي.

ثم تختلط التيارات الفكرية المختلفة وإذا بالمشكلة – كما سنرى في محاضرة المسيو بوجليه – يتغير وضعها فتنقلب من ميتافيزيقية إلى اجتماعية. ولا يعود موضع البحث أن نعرف هل طبيعة الإنسان في انسجام مع المثل الأعلى أو في تعارض أساسي؛ بل تصبح المشكلة الجديدة هي: هل من الواجب أن يخضع الفرد للجماعة أو أن الجماعة على العكس لم تخلق إلا من أجل الفرد؟ وهل العمل الأخلاقي عمل اجتماعي أم لا؟

وكل من يرى أن الإنسان أثرٌ بالفطرة لا بد أن يعود به هذا الوضع الجديد إلى الوضع القديم؛ فالفرد لا يستطيع أن يضحي بنفسه في سبيل الجماعة بدون تدخل إلهي. ومع ذلك فإن التفكير الحديث يساير تفكير أرسطو فيجنح إلى الاعتراف بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، ومن ثم فهو يستطيع أن يخضع لقانون الجماعة دون حدوث معجزة. والفردية – على العكس من ذلك – هي المضادة للطبيعة؛ وذلك لأنها لا تلائم غير الكائن المستقل الكامل، أي المطلق. والإنسان غير مستقل ولا كامل لأنه ليس مطلقا. الإنسان ليس إلا كائنا نسبيا معتمدا على غيره. هو جزء من كائن لا بد أن ينضم إلى غيره ليكمله ويعاونه فيستطيع أن يحيا. وخضوع الفرد لشيء خارج عن ذاته لم يعد يصدر عن قرار محوط بالأسرار، وإنما هو النتيجة الحتمية لطبيعتنا الاجتماعية.

وهكذا يتخلص القانون الأخلاقي – الذي يجب أن يتفق عليه الجميع – مما يحيط به من أساطير ليعتمد على التجربة وعلى العقل. فمن واجبنا أن نثق بالطبيعة البشرية كما كان يثق الحكيم القديم، وأن نلزم شهواتنا الفردية الصمت كما كان يفعل الرجل الخير في القرون الوسطى وفي القرن السابع عشر. وأما الإيثار فإننا – وإن لم ندع إليه وسط البرق والرعد – نرى فيه مع ذلك واجبا من ألزم واجباتنا. وهذا هو أحد الدروس التي يستطيع معلمونا أن يستخلصوها من تلك المحاضرات. هذا هو أحد الاتجاهات الخلقية التي يستطيعون أن يسلكوها في تربيتهم للشعب. فالمقارنة بين أنواع الإنسانية الرفيعة التي ظهرت منذ العصور القديمة إلى اليوم لن تبذر في نفوسهم بذور الشك بل على العكس ستظهرهم على العناصر الخالدة في المثل الأخلاقي الأعلى، وعلى ما في تربيتنا القومية من مبادئ لا تتزعزع.

Paul Lapie

الحكيم القديم

يصطنع علماء الأخلاق المحدثون الوصايا والنصائح، فهم ينتهون دائما إلى مبادئ تقرر ما يجب عمله، سواء أقصدوا إلى العبارة عن أوامر الضمير الداخلية في أتم حالات نقائها أم إلى إكساب السلوك مرونة بتدريبه على الملابسات الجديدة. أما فلاسفة الإغريق في القرن الثالث قبل الميلاد فكانوا يأخذون بمنهج آخر. تراهم يصفون ما يسمونه بالحكيم: كائنا مثاليا يضفون عليه كل صفات الكمال. وهم لا يكادون يذكرون أنه قد عاش في الماضي شخص تاريخي أو خرافي مثل سقراط أو هرقل قد وصل إلى قمة الحكمة. ومن ثم تصور في نفوسنا كلمة "الحكيم القديم" مثالا لكائن يكاد يكون فوق مستوى البشر؛ فهو لا يحس أي ضعف أمام الأخطار، وهو أسمى من المشاعر الطبيعية، عاجز عن أن يحيد عن الطريق المستقيم. ولكنني سآخذ هذا الاصطلاح على معنى أوسع بقليل، ليدل في هذه الدروس على الصور المثالية للحياة كما رسمها المفكرون القدماء عن نظر. ثم إنني سأقتصر بالأخلاق النظرية تلك التي لا تكتفي بأن تصور الأخلاق السائدة، كما لا تكتفي بالعبارة عن النزعات المباشرة حتى ولو كانت أسماها، بل تبحث بحثا نقديا علميا عن معنى تلك النزعات وقيمتها.

يظن الناس أن المثل الأعلى للأخلاق كما وصفه الفلاسفة يمثل حالة الحضارة التي انتموا إليها، وهذا صحيح بوجه عام، ولكن على شرط أن نفهم ذلك المثل فهما دقيقا. المثل الأعلى موضع رغبة، والإنسان لا يرغب إلا فيما لا يملك، أو على الأقل فيما لا يملك إلا بذرته. فالفضائل التي يعزوها الرواقي إلى الحكيم هي الفضائل التي يود الرجل العادي أن يمتلكها ولكنها تعوزه، ومن ثم فهي تدل على ما هو في حاجة إليه أكثر من دلالتها على ما يملك. فإذا كان اليونان قد

تمدحوا كل هذا التمدح بعدم تأثر الحكيم بأحداث الحياة وبالاعتدال في الشهوات والانفعالات فإن ذلك لم يكن لبلادة في إحساسهم، بل على العكس؛ فهم أحد تلك الشعوب الجنوبية ذات الشهوات والانفعالات العنيفة عنفا عجيبًا. وإنما حاولوا بهذا التمدح أن يقتلعوها من جذورها لذلك السبب البين وهو أنهم أحسوا في قوة بأخطارها. ولو أننا شئنا أن نواجه اليونان كما كانوا، لا كما أرادوا أن يكونوا لما أعوزتنا الأمثلة. اذكروا مثلا عنف أبطال هوميروس، واذكروا بأي سهولة يستسلمون للغضب؛ وانظروا عند توسيديد – مؤرخ القرن الخامس – إلى صورة أولئك الطغاة القساة وقد ذهبت شهوة السلطة بلبهم، وإلى تلك الجماهير الشعبية التي سيطرت عليها – طورا بعد طور – انفعالات الخوف والانتقام، كما أن المحافظة على حالة الاتزان والهدوء هي الفكرة الملازمة لذوي النظر منهم. وهلا ترون عكس ذلك عند أبناء الشعوب الشمالية الباردة الطبع، أولئك الذين يقرون للفرد إقرارا قويا بالحق في الإحساس والانفعال. فالرومانتيكيون الألمان يخشون – أكثر ما يخشون – عدم المبالاة والملل والاطراد المضني، وهم لا يشيدون بالانفعال إلا ليهزوا مزاجهم المسرف في الركود. وهذا ما لا يجب أن ننساه عندما نتحدث عن عدم تأثر الحكيم اليوناني.

ولكن المثل الأعلى عند اليونان قد تطور بحيث نخطئ فهمه إذا لم نعرض تغيراته. ولو أننا اتخذنا – كنقطة للبدء – ذلك الزمن الذي أصبحت فيه الأخلاق موضعا للنظر الفلسفي لاستطعنا أن نميز بين ثلاثة أطوار كبيرة نجعل من كل منها موضوعا لدرس: الطور الأثيني، خلال القرن الخامس والرابع (ق.م) وذلك هو العصر الذي رأينا فيه بلاد اليونان – التي لم تكد تتماسك من هزة الحروب الميدية – تنقسم إلى مدن مستقلة تجمع بقية البلاد من حولها؛ عصر شديد الاضطراب والقلق، إذ كان الاستبداد في الداخل والحرب التي لا ترحم في الخارج خطرين دائمين. ثم الطور الذي يبدأ بموت الإسكندر؛ عصر الدول الكبيرة التي اقتسمت شرق البحر

الأبيض كله ونشرت فيه حضارة الإغريق ولغتهم، وكانت المدن قد ماتت وروح العالمية قد أخذت تنتشر وتمتد إلى جهات جديدة عندما ضمت الإمبراطورية الرومانية الشرق كله. وأخيرا وفي القرن الثاني بعد الميلاد يبدأ الطور الأخير. وفي نهاية العالم القديم بدأت المشاغل الدينية تسيطر، فلم يعد المثل الأعلى القديم يحتل المكان الأول وإن لم يمت موتا تاما.

١ - عصر أفلاطون

في محاورة "منون" **Menon** لأفلاطون يسأل سقراط منون عن الفضيلة فيجيب:

"ليس في الأمر مشقة يا سقراط. هل تسأل عن فضيلة الرجل؟ هي أن يكون قادرا على أن يؤدي واجبه كمواطن وأن يحسن إلى أصدقائه وأن يضر بأعدائه مع احتراسه من أن يصيبه منهم ضرر؛ أم عن فضيلة المرأة؟ وهي أن تجيد إدارة منزليا وتقوم على حفظه وأن تطيع زوجيا. وهكذا ترى أن هناك فضيلة للطفل وفضيلة للمرأة وفضيلة للرجل المكتمل وفضيلة للشيخ وفضيلة للرجل الحر وأخرى للرقيق"[١]

ومنون هنا – فيما يلوح – لم يعد أن يفصح بطريق نظري عن حكمة اليونان الشعبية. تلك الحكمة التي هي بالغريزة طبيعية المذهب. فلكل كائن في الطبيعة وفي البيئة الاجتماعية وظيفة محددة؛ فهو سيد أو خادم، ملك أو فرد من الرعية، حر أو رقيق؛ وليست الفضيلة إلا أن يؤدي وظيفته كما يجب أن تؤدى.

والإغريقي لا يقصد بالفضيلة إلى صفة أخلاقية. بل إلى مجرد مزاولة وظيفة تستند إلى طبيعة الكائن الذي يؤديها مزاولة عادية بغير عائق. يسأل سقراط تراسيمارك[٢] **Thrasymarque** "أليست وظيفة الحصان هي ما يستطيع الإنسان عمله بواسطته هو دون غيره؟

---

(١) Menon 71 e. (حوار منون لأفلاطون فقرة ٧١).

(٢) Republique, L II. 352 e (الجمهورية لأفلاطون – الكتاب الثاني فقرة ٣٥٢).

- لست أفهم ما تريد.
- وكيف ترى؟ ألست ترى بعينيك؟!
- نعم.
- وكيف تسمع؟ ألست تسمع بأذنيك؟!
- بكل تأكيد.
- الرؤية والسمع هما إذن وظيفتا العينين والأذنين.
- هذا حق. وهل تستطيع أن تقطع غصن الكرم بسكين أو مدية أو آلة أخرى؟
- نعم.
- ولكن لا شيء يعدل المنجل الذي يصنع خصيصا لذلك؟!
- نعم.
- أتفهم الآن خيرًا من قبل إذا سألتك: هل وظيفة كل كائن هي تلك التي ينفـرد بأدائها أو يؤديها خيرًا من غيره؟!".

لكل كائن إذن وظيفة تصدر عن طبيعته ذاتها لا عن الملابسات العرضـية، وليست الفضيلة إلا تلك التي تمكنه من أن يؤدي وظيفته كما يجب أن تؤدى.

ومثل أعلى كهذا لا يمكن أن يكون له معنى أو قيمة إلا إذا كان من الممكن أن تحدد وظيفة كل كائن في وضوح يعدل تحديد وظيفة المنجل الذي يصنع خاصة لتقليم الكرم، وبعبارة أخرى إنه يتضمن أن كل كائن صائر بطبيعته إلى بلوغ غاية محددة وإلى بلوغ تلك الغاية دون سواها. ولكن تلك الفكرة التي نراهـا واضـحة عندما نطبقها على الأشياء التي يصنعها الإنسان ويستخدمها لعمل معـين، والتـي تظل واضحة – إلى حد ما – عندما نطبقها على أعضاء الكـائن الحـي كـالعين والأذن – تلك الفكرة لا تلبث أن تغمض إلى حد بعيد عندما نريـد تطبيقهـا علـى الكائنات البشرية سواء أنظرنا إلى تلك الكائنات منفردة أم في علاقاتها الاجتماعية.

وذلك لأنه ليس ثمة فرق بين الوظيفة الأخلاقية والاجتماعية للرجل وبين طبيعته الذاتية ذلك التوافق التام الذي نستطيع أن نحققه صناعيا بين الآلة والعمل الذي نريد أن نستخدمها فيه. ولو كان من الممكن – كما يتصور بعض الخياليين من بناة المدينة الفاضلة – تبسيط البيئة الاجتماعية وتنظيمها على نحو تدفع معه كل فرد ميوله الطبيعية إلى أداء ما فيه خير الجماعة، إذن لتحقق ذلك التوافق. ولكن الواقع هو أن نلائم بينها وبين طبائعنا، وأن نخضع لها تلك الطبائع بمجهود إرادي متكرر وشاق في أغلب الأحيان. وإذن فالفضيلة ليست ثمرة لطبيعتنا تصدر عنها من تلقاء نفسها، بل نتيجة لمعركة ضد أنفسنا ونصر عليها. وتلك هي الصعوبات التي لا مراء في أنها تعترض مذهب الطبيعية في الأخلاق.

ومع ذلك فكل الحكمة القديمة، والحكمة الأفلاطونية قبل غيرها، تنهض على أساس من هذا المذهب الطبيعي. فجميع المفكرين من الإغريق قد اعتقدوا أن الفضيلة ليست التضحية بطبيعتنا تضحية مؤلمة، وإنما هي تحقيق تلك الطبيعة. فالفضيلة ليست إلا الصعود بالطبيعة إلى مرتبة الكمال، وفي هذا جوهر الحكمة القديمة وهو ما يجب أن نتعلمه عنها. وهذه الفكرة لا سذاجة فيها ولا بدائية، لأنها لم تفلت من أن تصطدم بالصعوبات التي أشرت إليها. ففي أثينا القرن الخامس – تلك التي زارها السفسطائيون – لم يخل الأمر من أناس عارضوا بين الطبيعة البشرية بحركاتها الفطرية وغرائزها الأساسية وبين ضرورات الشريعة الأخلاقية والاجتماعية التي كانوا يرون فيها ما يعوض عن تلك الطبيعة، ولقد أورد أفلاطون في "جورجياس" شكوى هؤلاء الناس الحارة من الأخلاق، وذلك على لسان كاليكليس **Callicles** حيث يقول: "إن الطبيعة والشريعة في تناقض دائم، ففي حكم الطبيعة ليس أسوأ ولا أشد خزيا من أن تخضع للظلم، وفي الشريعة من أن ترتكبه، ولكن الخضوع للظلم ليس من خصائص الرجل بل العبد الذي يفضل الحياة على الموت، ومن ثم أرى أن جمهرة الضعفاء من الناس هم الذين يضعون القوانين لأنفسهم ولمصلحتهم، وهم يخشون الرجال الأقوياء الذين يستطيعون ان يتغلبوا

عليهم، كما أنهم يمنحون الثناء واللوم فيدعون أن الإسراف في السلطة خزي وظلم؛ وذلك لأنهم يحبون المساواة، لهوانهم. وإذن فالخزي والظلم في حكم الشريعة هو الإسراف في السلطة، وأما الطبيعة فحديثها الخاص هو أنه من العدل أن يتغلب الأحسن على الأسوأ والأقوى على الأضعف. ومن الواضح أن هذا هو السائد بين كل الحيوانات وكل المدن وكل الأجناس البشرية. فخاصية العدل هي أن يسيطر الأقوى على الأضعف وأن يسبقه، فـ "إكزرسيس" في حملته على اليونان يعمل وفقا للعدل الطبيعي. نعم، بحق زيس، وفقا للعدل الطبيعي الذي هو - بلا ريب - غير ما وضعنا من شريعة مصطنعة. نأخذ منذ الحداثة أقوانا وخيرنا ونسترقهم بأقوالنا المغرية الساحرة مرددين أن المساواة أمر واجب..... ولكنه ما يكاد يظهر رجل قوي حتى يطرح تلك المواضعات ويمزقها... ثم ينهض. ليبد عبدنا سيدا لنا، وها هو بريق العدل الطبيعي يشع من أعيننا"(٣).

يريد كاليكليس - بقوله هذا - أن يبرر الظلم الذي كان المرض الاجتماعي في ذلك العصر. وهو فيما يلي أكثر وضوحا إن كان ذلك ممكنا. "إن الخير الطبيعي والعدل الطبيعي هما بكل صراحة أن نعيش تاركين لرغباتنا العنان على نحو تبلغ معه أقصى قوة مستطاعة......... وأن يشبع الفرد تلك الرغبات بفضل شجاعته..... وهذا ما يستحيل على السوقة؛ ومن ثم يعلنون أن الإسراف عيب وذلك لخزيهم ولرغبتهم في أن يخفوا ضعفهم.... وإذ يقعدهم الجبن عن أن يشبعوا رغباتهم، تراهم يمتدحون الاعتدال والعدل. ولكن هل هناك ما هو أشد خزيا من الاعتدال لأولاد الملوك، ولأولئك الذين يستطيعون أن يرتقوا إلى السلطة وإلى الاستبداد...... في الحق يا سقراط أن هذا هو الواقع ما دمت تدعي متابعة الحقيقة. المتع والحرية وعدم الخضوع لقاعدة هذه هي الفضيلة والسعادة، وما دون ذلك ليس إلا دخيلاً على الطبيعة. حماقة بشرية لا أكثر"(٤).

---

(٣) (حوار جورجياس لأفلاطون فقرة ٤٨٢).
(٤) (نفس المرجع فقرة ٤٩١).

وهذه النهجة العنيفة القاسية التى احتذاها في القـرون اللاحقـة كـل "الـلا أخلاقيين"، وهذا الدفاع عن الطبيعة ضد المواضعات الأخلاقية والقانونيـة، ألـيس ضربا من نقض مذهب الطبيعة في الأخلاق ببيان الخلف. ولكن ألا يكون كاليكليس على حق؟ أولا نرى أنفسنا محمولين على التسليم له بهذا الحـق عنـدما يؤكـد أن الأخلاق ترغمنا على كبح جماح ما في الطبيعة البشرية من عنف ووحشية؟! ومـع ذلك فهذا هو الخصم الذي حاربه أفلاطون بتقريره أن الفضيلة زهرة الطبيعة.

بقي أن نعرف كيف. وعلى أي نحو.

هذا الطموح إلى السلطة التي نستخدمها في المتع هو ما يخـشاه أفلاطـون بوجه خاص، وهو ما حاول طوال حياته أن يحاربه، ولكنه لم يفعل ذلك باسم مثـل أعلى للتجرد عن اللذات؛ بل لأن الطبيعة إذا أحسن فهمها لا تتعارض مع الأخلاق. فالغرائز الوحشية التي تنمو عند أمثال كاليكليس ليست ضارة في ذاتها وفي مبدئها، وعيبها قبل كل شيء هو الإسراف في بعض الاتجاهات الطبيعيـة العاديـة عنـد الإنسان. فمثلا عنده نوع من غريزة القتال ورغبة حارة في الانتصار، وهذه يمكن أن يكون لها نبلها وجمالها، كما هي الحال عند الجندي الذي يحارب من أجل وطنه ويتغلب على كل الآلام والمتاعب ليضمن له النصر. وفي حياتنا الأخلاقيـة كلهـا هناك لون من الحرارة والحماسة وروح النضال يدفع بالإرادة إلـى البحـث عـن غاياتها. ولكن، لنفرض أن هذه الغريزة قد حادت عن أهدافها وأنها قد أخذت تعمل طليقة من كل قيد، ألا نراها عندئذ تصبح شهوة وسـيطرة مـن أجـل الـسيطرة. وللإنسان كذلك شهوات وضيعة لازمة للمحافظة على جسمه، يقترن إشباعها باللذة، وتلك الشهوات يعلن عن وجودها بالجوع والعطش. ولكن لنفترض أنها نمت بغيـر قيادة فعندئذ يصبح الإنسان عبدا للذته.

وإذن فأفلاطون بعيد عن أن يريد اقتلاع كل الرغبات والشهوات من النفس، ولا شيء أكثر من هذا مناقضة لحقيقة المثل الأعلى عند اليونان؛ فإذا كان قد رأى في كاليكليس خصما عنيدا مخيفا – فإنه على العكس من ذلك – لم ينظر إلى الكلبيين – أولئك الذين وضعوا للإنسان مثلا أعلى مسرف الصرامة – إلا نظرة الساخر المشفق، "إذ أن أخلاقهم العابسة – وإن لم تحرم من السخاء – تحملهم على أن يبغضوا سيطرة اللذة بغضا شديدا، وذلك لما يرون من أنه لا سلامة فيها وأنها ليست إلا دجلاً مغريًا"[٥]. وفي موضع آخر يتساءل سقراط "وهل يقبل الإنسان أن يعيش إذا لم يكن له نصيب من اللذة والألم إلى جانب ما يملك من حكمة وذكاء كاملين، وإذا كان لزاما عليه أن يظل فاقد الإحساس فقدا تاما؟"[٦]. لا شك أن هناك لذات من الحمق التماسها، وتلك هي اللذات التي تزداد قوة كلما ازددنا إحساسا بألم الرغبة في إشباعها. فكلما ازددنا جوعًا ازدادت لذتنا عند الأكل. فهل نريد مثل كاليكليس أن نزيد حاجاتنا أي آلامنا لنحس بلذات أكبر؟ وعلى العكس من ذلك هناك لذات سليمة نقية كتلك التي نجدها في تأمل أشكال هندسية منتظمة والتي لا يصحب البحث عنها أي ألم.

وإذن فالرغبة والشهوة ليستا عند أفلاطون شرًا في ذاتهما، ولكنهما يصبحان كذلك بالإسراف فيهما. ومن ثم ففضائل الحكيم الأساسية هي تلك التي تترك قوى الإنسان الطبيعية تنمو نموًا منسجمًا لا إسراف فيه وتلك هي: العدل والاعتدال.

في الحق أن كلمة **Sophrosyne** لها في اليونانية معنى أوسع من كلمة الاعتدال وهي لا تفيد الحد من شهواتنا الطبيعية وبخاصة الأكل والشراب[٧] إلا عندما تستعمل بمعناها الضيق، وأما بمعناها الواسع فإنها تدل على نظام مطرد للحياة وعلى موقف هادئ متواضع ينحي الانفعالات المسرفة في قوة، كما ينحي

(٥) (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٤١).
(٦) (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٢١).
(٧) راجع فيما يلي كارميد (١٥٩-١٦٠) لأفلاطون.

المبالغة في العبارة عن تلك الانفعالات. وليس أدل على تلك الفضيلة من التماثيل اليونانية التي ترجع إلى عصرهم الذهبي حيث نرى الهدوء الذي يلونه شيء من الترفع لا يكاد يلمح في "أبولون" عندما فرغ من قتل الأفعى بيتون[8] **Python**، كما نرى الاحتشام الجذاب في موكب الباناثينيه[9] الذي يتتابع على طول أفريز البارثينون، وبساطة النقوش المحفورة في نصب المقابر حيث يحتجب الألم في صور تمثل ما ألف الميت من أوضاع. ثم الرياضة البدنية، تلك الناحية العظيمة الأهمية في تربيتهم، أو لم تكن غايتها أن تدرب الجسم ذاته على الحركات المنسجمة الدقيقة؟ ولكن هذا الهدوء الظاهري تقابله حالة داخلية في النفس، فلقد كان اليونانيون والشرقيون جميعًا على حد سواء يكرهون ذلك التطلع القلق. ذلك الـ **Polypragmosyne** "التشتت" الذي يبدد النفس وينزل بها الاضطراب. فانسجام الجسم عندهم يفصح بكل دقة عن نوع من الانسجام الداخلي نتيجة لنصر يحرزه المرء على تبدد نفسه، وهذا هو الجانب الداخلي للاعتدال. يقول أفلاطون إن الرجل المعتدل هو "ذلك الذي يفعل ما يخصه فعله"؛ أي ذلك الذي يستطيع أن يلائم بين سلوكه وبين وظيفته الخاصة وطبيعته دون أن يستسلم إلى الضلال في تخبطات لا نهاية لها. ثم إن ذلك النوع من الطاعة الطبيعية – طاعة إرادية عن بينة – وذلك

---

(٨) بيتون: أفعى ضخمة قتلها الإله أبولون في مدينة دلف فأقيم هناك معبد كبير لأبولون. ولقد خلد المثالون هيئة الإله بعد قتله لها. وهذا هو الوضع المسمى "أبولون في الراحة" وفيه نراه مستندا إلى جذع شجرة وقد انكسر جسمه قليلا عند خصره كدليل على الاستراحة بعد الجهد ويده اليمنى فوق رأسه وجعبة أسهمه مدلاة إلى جانبه إذ لم يعد يستخدمها ولقد وصف المؤلف هذا الوضع "بالهدوء الذي يلونه شيء من الترفع" وفيما ذكرنا من تفاصيل ما يعزز إحساس المؤلف. (المترجم).

(٩) الباناثينيه Panathenees: أعياد أثينية كانت تقام كل أربع سنوات وقد خلد النحاتون موكب تلك الأعياد على إفريز معبد البارثينون؛ أي معبد العذراء "بالاس أثينية" ربة الفن والذكاء وحامية أثينا. وإشارة المؤلف إلى "الاحتشام الجذاب" إنما تنصرف بنوع خاص إلى تماثيل العذارى الأثينيات التي تحتل الجزء الشرقي من الإفريز ففيها نرى خصائص الفن الإغريقي الكلاسيكي أي فن فدياس ومدرسته من رجال القرن الخامس قبل الميلاد قرن بركليس الزاهر. فترى الفتيات بملابس ضافية ولكنها تنم عن جمال أجزاء الجسم. وهكذا يجتمع الاحتشام إلى الجاذبية في ذلك الفن الرائع. والجانب الأكبر من هذا الإفريز موجود بالمتحف البريطاني بلندن. وبمتحف اللوفر بباريس قطعة منه صغيرة جميلة وبعض القطع الأخرى في متحف الأكروبول (بأثينا) ولم يبق منه بإفريز المعبد غير الجانب الغربي. (المترجم)

النظام المسلم به عن رضا، يفترضان أن الإنسان يعرف نفسه بنفسه، ومعرفة النفس هي الجانب العقلي للاعتدال كما أنها منبعه الحقيقي، ذلك لأنها هي وحدها التي تمنح الإنسان الوعي الكامل لما يجب أن يريد. وإذن فالاعتدال في جملته هو تلك الكرامة الهادئة – في غير توتر ولا كبرياء – التي تقترن بالسهولة واليسر. وتلك الطبيعة – التي طالما أعجبنا بها فيما خلقت الروح اليونانية من عيون المؤلفات – (وهى مختلفة كل الاختلاف عن طبيعتنا نحن المعاصرين) إنما هي نتيجة لتلك السيطرة المستمرة على النفس، سيطرة تنتهي بطول المران والصبر عليه إلى أن تفصح عن نفسها بنفسها في يسر وسهولة. ولكي نقدر مداها كل قدره يجب ألا نذكر انفعالات كاليكليس الحادة فحسب، بل ولا تلك العادات الشرقية التي توغلت إذ ذاك في بلاد الإغريق حاملة عادات عقلية وطقوسًا تتنافى والهدوء اليوناني منافاة تامة: رقص مختلط ترقصه البكانت **Bacchantes**[١٠] الشاردات اللب وثمل تام بالحركات التي تنتزع النفس من ذاتها لتسلمها لتأثير الإله.

والعدل مرتبط بالاعتدال ارتباطًا وثيقًا. فهو أيضًا نظام وانسجام. وما نعني من قولنا "في المدنية عدل اجتماعي"، هو أن يؤدي كل فرد على نحو دقيق الوظيفة التي تؤول إليه بحكم طبيعته دون أن يتدخل في وظائف الآخرين. على الصانع أن يزاول في دقة المهنة التي قضت غرائز الكسب المادي عنده أن يزاولها. على الجندي أن يضع حماسته في خدمته ليحقق له السيطرة والنصر. وأخيرًا على الحاكم أن يسهر على أن يكون كل مواطن في المركز الذي يليق به. هذا هو العدل الاجتماعي. ولكن هناك أيضًا عدلاً داخليًا في نفس الفرد؛ وذلك لأن كل نفس تمثل صورة صغيرة للمدينة. كل نفس تجتمع لها شهوات حسية وضيعة وغرائز عنيفة

---

(١٠) البكانت Bacchantes كاهنات باكوس المسمى أيضًا ديونيزيوس. كن يحيين عيده بأن يجرين على غير هدى في الشوارع منشورات الشعر مغطيات الرؤوس بأغصان الكرم وهن يرقصن ويملأن الجو صخبًا. وتسمى تلك الأعياد Bacchanales وقد كانت تقام ببلاد الإغريق وبمصر الإغريقية ثم بروما ويتخللها كثير من الفضائح. (المترجم)

يظيرها الغضب، وبها أخيرا ملكة سامية تمكنها من توجيه سلوكها وفقا لبواعث حكيمة. يقول أفلاطون "لا يجوز أن نسمح لأي قوة من هذه القوى بأن تفعل ما هو غريب عنها وأن تتطلع إلى أمور غيرها. يجب أن نحدد بدقة ما يخص كلاً منها وأن نسيطر على أنفسنا وأن نضع بين هذه القوى الثلاث نظاما واتصالاً وانسجاما". لقد قدر للعقل أن يسيطر، فيجب أن يهدئ من عنف القلب، وعلى الانفعالات النبيلة الكريمة أن تتحد مع العقل لتسيطر على طبيعتنا الحسية.

هذا هو المثل الأعلى الذي يعارض به أفلاطون كاليكليس. ولكن من الواجب أن نتساءل هنا عما إذا كان أفلاطون قد ظل وفيا للطبيعية في الأخلاق. وفي الحق، أليست الحكمة – وفقا لما ذكرنا – هي أن نكبت غرائزنا الطبيعية؟! وهل الاعتدال في نهاية الأمر إلا نظام يمنع الطبيعة من أن تنمو نمواً حراً؟! وبأي اسم نمنعها إن لم يكن باسم مثل أعلى غريب عنها.

للجواب الكامل على هذا السؤال يجب أن نظهر أن الحكمة اليونانية ليست – ولا يمكن أن تكون – نظاما عمليا فحسب، بل هي تتضمن صورة ذهنية للعالم. وإذا كنا نستطيع أن نقول إن أفلاطون قد ظل "طبيعيًا" رغم كل شيء، رغم النصيب الذي يسلم به للعقل والذكاء، فذلك لأن الطبيعة عنده – سواء في ذلك طبيعة الإنسان أو طبيعة العالم – هي في جوهرها قسط وانسجام. كلمة كوزموس **Cosmos** تدل على العالم وعلى النظام على السواء، والعالم في نظر المعرفة الأفلاطونية ليس نتيجة لاتحاد القوى الأولية اتحادًا عرضيا تلقائيًا، فلو أن تلك القوى قد تركت وذاتها لما أنتجت غير الفوضى والاضطراب. وإنما العالم من عمل إله فنان نظمه وفقا لأشكال هندسية وأوضاع عددية، فعين لكل عنصر مكانه وحدود عمله.

ومن ثم نرى أن الحكمة الأفلاطونية مرتبطة بطريقة إدراكه للطبيعة، وهي طريقة تختلف عن طريقتنا. وإذا كان من الممكن العبارة عن قوانين الطبيعة بالأعداد، فإن أفلاطون قد رأى في ذلك دليلاً على أن فنانا عظيما قد أحل نسبة

ثابتة بسيطة تحد اللا محدود مكان النسب غير المحدودة ولا الثابتة التي وجدت قبل الكوزموس. فالقانون العددي يتضمن عملاً للذكاء كما يفترض المعمار مقياساً. والإغريق الذين كانوا أول من اكتشف بعض النسب العددية في الظواهر الطبيعية لم يلبثوا أن انتهوا إلى أن الطبيعة من عمل روح عاقلة.

والفضيلة في النفس نظام لا مادي كما أن العالم الخارجي نظام حسي. هي مزيج منسجم من أجزاء النفس المختلفة. وإذن فالنفس البشرية ليس لها مصدر غير العالم كما أنها تمثل حقيقة مشابهة له.

وهذه – فيما يلوح – هي أهم مسألة. الخير مزيج، وكل ملكة في ذاتها ليست خيرة. فبالرغم من القيمة الكبيرة التي يعلقها أفلاطون على الصفات العقلية نراه لا يتردد في أن يقول بأنها تصبح ضارة إذا ما انفردت "هناك علماء أشرار، ترى نفوسهم الصغيرة الأشياء بدقة ونفاذ عندما يتجهون إليها باهتمامهم وذلك لصحة بصرهم، ولكن ذلك لا يمنعهم من أن يظلوا خاضعين لرذائلهم، وهم كلما ازداد بصرهم نفاذاً ازدادوا إتياناً للشر"[11]. وإذن فلا يمكن أن يضحى بأي عنصر من عناصر النفس ولو كان ذلك لمصلحة عنصر سام. ولكن المزج هو الذي يحقق الخير، فمن الواجب أن ينظم، لأن الانسجام شرط أساسي للمحافظة عليه. "المزج الذي لا يعرف القسط ولا النسبة الثابتة لابد أن يكون مميتاً لنفسه وللعناصر التي يتكون منها، وهو في الحقيقة لا يكون عندئذ مزجاً بل مجرد تكديس"[12] وهذا يصدق على السماء ذات النجوم كما يصدق على النفس البشرية. ومن ثم نفهم – إذا أعطينا كلمة الطبيعة هذا المعنى السامي – كيف أن تمرد رغباتنا الوضيعة يمكن أن يوصف بأنه ضد الطبيعة، وكيف أن أفلاطون قد استطاع أن يوفق بين الطبيعة والأخلاق.

---

(١١) (الجمهورية لأفلاطون فقرة ٥١٩).
(١٢) (حوار فيلب لأفلاطون).

تأسست الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد وظلت في نجاح مزدهر ما يقرب من ستة قرون، إذ كانت دائمًا للحياة الأخلاقية في العالم اللاتيني، ثم تغلغلت في القرون الوسطى كلها بفضل شيشرون، حتى لقد كونت إزاء المثل الديني الأعلى للقدسية ما يشبه أخلاقًا طبيعية. وفي عصر النهضة عادوا إليها في حماسة، وفي القرن السابع عشر نرى ديكارت يبحث عن مبادئ أخلاق طبيعية فلا يجد مرشدًا خيرًا من موسوعة سينيك "الحياة السعيدة". وفي القرن التاسع عشر احتفظت بتأثيرها الكبير إذ خلق مبادئها من جديد أخلاقيون مثل "مين دي بران"[١٣]، وإمرسون[١٤] ومن ثم نرى أن هذا المذهب قد احتل مكانًا بالغ الأهمية في تاريخ الإنسانية، وأنه من الواجب أن ندرسه عن كثب إذا أردنا أن نفهم من هو الحكيم القديم.

في القرن الثالث قبل الميلاد كانت المدن المستقلة قد اختفت وحلت محلها الإمبراطوريات الكبيرة، وبذلك انمحت التقاليد السياسية التي كانت تربط الفرد بمدينته. والرجل الذي يجد نفسه منعزلاً عن جو المدينة التقليدي لا يستطيع أن يبحث إلا في نفسه عن القوة الأخلاقية التي يجب أن تقوده في الحياة. ومن ثم كانت الفردية هي الصفة الأساسية للأخلاق الرواقية. وهي موجودة في كل مظاهر هذه الأخلاق، فأساتذة الأخلاق فيها ليسوا مندوبين عن المدينة بل يتحدثون باسمهم الخاص. وهم الذين ينوطون بأنفسهم أداء هذه الرسالة. ولقد أخذ عدد هؤلاء الأساتذة في الازدياد زيادة مطردة. والكل يعرف اسم إبيكتيت[١٥] أستاذ قيادة

---

(١٣) مين دي بران (١٧٦١-١٧٢٤) لعله أعمق المفكرين الفرنسيين وأشدهم حرارة في الدفاع عن المذهب الروحي وأساس فلسفته هو الإدراك الداخلي الذي يراه معصومًا من الخطأ وبفضله نصل إلى إدراك حقيقتنا البشرية التي تتركز في إرادة حرة موحدة لا تقبل الانقسام. ومن خير كتبه "الإدراك المباشر" الذي كتبه سنة ١٨٠٧. ونظرية وحدة الإرادة وحريتها هي التي تقربه من الرواقية. (المترجم).

(١٤) إمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢) كاتب وفيلسوف أمريكي ابتدأ قسيسًا بروتستانتيًا ثم انفصل عن كنيسته واشترك في تحرير عدة مجلات أو رياستها كما ألقى سلاسل من المحاضرات بأمريكا والبلاد الأوروبية وجمع كثيرًا من مقالاته ودروسه في كتب. ونظريته الأخلاقية تتلخص في قوله بسمو الضمير الشخصي على الآراء والمعتقدات التقليدية. وعنده أن الروح هي الحكم الأخير في مسائل الأخلاق وهذا الرأي ينتهي إلى وحدة الإرادة واستقلالها وبهذا يرتبط تفكيره بالرواقية أيضًا. (المترجم).

(١٥) إبيكتيت فيلسوف رواقي عاش في القرن الأول للميلاد. كان عبدًا لأحد معتوقي نيرون وهم يقصون أن سيده الفظ لوى يومًا رجله في إحدى آلات التعذيب فلم يزد إبيكتيت على أن قال "إنك ستكسرها" وعندما –

الضمير، ومارك أوريل[١٦] أستاذ محاسبة الضمير، وإلى جانب هؤلاء العبقـريين نرى قادة للضمير في كل مدينة من مدن العالم اليوناني اللاتيني. ومن الممكـن أن نعرف كيف كان هؤلاء الرجال بالرجوع إلى تلك الصورة الجميلة التي رسمها لهم لوسيان[١٧] في القرن الثاني الميلادي، وقد أمسك في هذه المرة عن هجائه الـلاذع ليشيد في غير تحفظ بديموناكس، وهذه الصورة تظهرنا على مـا صـارت إليـه الرواقية في آخر عهدها عندما لم تعد مدرسة غيورة على معتقداتها، بل اختلطـت بالكلبية لتظل عنصر اختمار في الحياة الأخلاقية.

يقول لوسيان عنه إنه "لم يدعه أحد إلى الفلسفة بل أتاها منذ حداثتـه بـدافع ذاتي وذوق مفطور، ومنذ ذلك الحين احتقر كل طيبات البشر، واستسلم بكليته إلـى حياة حرة طليقة ولقد سلك طريقًا مستقيمًا فجاءت حياته لا عيب فيهـا ولا نقـص. وكان بمسلكه الطيب وحبه للحقيقة مثلاً احتذاه من عرفـوه شخـصيًا أو سـمعوا عنه.... لقد تغذى بالشعواء وكانت له ذاكرة خارقة.... كان يروض جسمه ويأخـذ نفسه بالمشاق، وكان يود أن يكون بغير حاجات، ولذا غادر الحياة مختارًا عنـدما أدرك أنه لا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه....... لم يكن يستخدم سـخرية سـقراط وإن عمرت أحاديثه بالسحر الآتيكي[١٨]؛ ولم يكن لمحدثيه أن يشكوا فقـر سـخائه النفسي أو قسوة تقريعه، بل كان الواحد منهم يتركه فرح القلب أهدأ نفـسًا وأنقـى ضميرًا وقد امتلأ ثقة بالمستقبل؛ لم ير قط صائحًا أو هائجًا أو غضبان. وعندما لم

= انكسرت بالفعل أضاف "ألم أقل لك ذلك؟". ولقد جمع أتيكوس أحاديثه في كتاب بعنوان الأحاديث، كما كتب ملخصًا لها بعنوان: "مختصر إبيكتيت" وفيه يعرض مبادئ الرواقية النبيلة عرضًا يغمره الضوء. (المترجم)

(١٦) مارك أوريل: إمبراطور روماني حكم من ١٦١:١٨٠ م وحارب حروبًا طويلة مظفرة ضد البرابرة الذين كانوا يهددون الإمبراطورية ولكنه لم يخلد بذلك في التاريخ وإنما خلد بفلسفته الرواقية التي أودعها كتابه الشهير "الأفكار" والتي كان عنوانها الحقيقي "إلى النفس"، فقد كان مارك أوريل أنبل ما عرفت روما من أباطرة. (المترجم).

(١٧) لوسيان أحد كتاب الإغريق في القرن الثاني الميلادي له عدة كتب تتميز من بينها "محاوراته". (المترجم)

(١٨) السحر الأتيكي، نسبة إلى أتيكا وهي المقاطعة التي تقع بها أثينا وهم يقولون الروح الأتيكية والسحر الأتيكي تمييزًا للثقافة الأثينية التي يتكون منها الجانب الأكبر من التراث اليوناني. (المترجم)

يكن له بد من توجيه اللوم كان يلوم الخطيئة ويعفو عن المخطئ. كان يرى من واجبه أن يحاكي الأطباء الذين يعالجون الأمراض ولا يشعرون نحو المرضى بأي غضب. كان يعتقد أن الخطيئة من طبيعة البشر وأنه ليس لغير إله أو كائن مساو للآلهة أن يقوّم الأخطاء. وأما أولئك الذين كانوا يئنون من الفقر أو يثورون ضده أو يشكون الشيخوخة فكان يواسيهم ضاحكًا وهو يقول 'إنهم لا يرون أن أحزانهم ستنتهي عما قريب وأنهم لن يلبثوا أن يصلوا إلى نسيان كل الخيرات وكل الشرور ويتمتعوا بحرية كاملة". "لقد كان يصلح بين الإخوة المتعادين ويعيد السلام بين الأزواج. ولقد اتفق يومًا أن وجه الحديث إلى الشعب الثائر وأقنعه بالخضوع لإرادة الوطن. ذلك كان منحاه في التفلسف. وديعًا. ودوذًا. معتدلًا".

لكل القسمات في هذه الصورة قيمتها، ولكن أهمها الإشعاع الشخصي لذلك الرجل الذي كان يعرف كيف يقود الآخرين في طيبة وسماحة رغم قسوته على نفسه وصلابته معها، وإن لم يخل من بعض الشك في حقيقة الإصلاح الذي كان يدعو إليه. ولقد كان المرشدون الأخلاقيون والمربون وقادة الضمير يتدخلون في حياة الأفراد بل وفي الحياة العامة باستمرار، ومن هؤلاء كان الحكماء القدماء في ذلك الحين.

ولقد كانت مشكلة السعادة هي المشكلة التي يعرض لها هؤلاء الرجال. كان موضع النظر هو أن يعرفوا هل في استطاعة الإنسان أن يفلت – بفضل قواه الخاصة – من الشر والخطأ والشك والندم ووخزات الضمير والحزن والجهل والفقر والاستعباد والمرض والبؤس والإهانات، وبالجملة من كل ما يتهدد الرجل في ذلك الوقت. هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى سعادة لا تنهار، سعادة مستقلة عن كل الظروف الخارجية وكل التقلبات طبيعية كانت أو اجتماعية.

لهذه المشكلة قد وضعوا حلاً يمكن أن نسميه عقليًا. فقد استنبطوا في وصفهم للحكيم شروطًا يمكن الوصول بفضلها دون غيرها إلى تلك الحالة من السعادة. حتى أن المدارس المعادية كانت تسخر من ذلك الحكيم الذي تعد وجوده بعض المستحيل. يقول كريزيب[١٩] "لقد كانوا يظنون لفرط سموه وجماله أننا نقول بخرافات لا تلائم الإنسانية ولا الطبيعة البشرية"[٢٠]ولقد كان بعضهم قريبًا من أن يرى في الحكيم خرافة نافعة وكائنًا عقليًا. والحكيم عندهم كائن لا يمكن أن يخطئ، هو ذلك الذي يحس كل ما يعمل، وأقل ما يأتي به خليق بالثناء. هو الكائن الهادئ الذي لا يشعر بأي ألم أو أي حزن أو أي خوف، والذي لا يمسه ندم. هو الكائن السعيد سعادة كاملة، الغنى الجميل الحر، وهو وحده يعرف القواعد التي يطبقها في علاقته بالرجال وعلاقته بالآلهة. ومن ثم فهو الملك الوحيد والحاكم الوحيد والكاهن الوحيد. هو وحده الكائن الذي يعرف أمور البشرية وأمور الآلهة ونحن لن نفرغ من استنفاد كل تلك التسابيح التي كانوا يرتلونها في تمجيد الحكيم.

وفي الحق أن فكرة الحكمة على هذا النحو الذي يبدو مارقًا عن الطبيعة لا تلوح فكرة يونانية الأصل؛ فهي لم تتسرب إلى بلاد اليونان إلا قبل الرواقيين بقليل وذلك عند الكلبيين، ثم إنها تبدو غريبة عن سقراط، وهي غريبة بالفعل عن أفلاطون وعن أرسطو. ويعد الرواقيون كلهم تقريبًا من أصل شرقي. أتوا من بلاد آسيا الصغرى التي كانت تتكلم اليونانية، ومنها انتشروا في اليونان وروما. ولن نعثر في الأدب اليوناني السابق لذلك العهد على صورة تشبه صورة هذا الحكيم المثالي. ومن الواجب أن نبحث عنها في الشرق البعيد. ومن الممكن أن نورد صورة للحكيم البوذي الشديد القرب من الحكيم الرواقي "الظافر الذي يعرف كل

(١٩) كريزيب فيلسوف إغريقي ولد حول سنة ٢٨٠ ق.م وهو تلميذ زينون مؤسس الرواقية، وللأستاذ بريبه -- كاتب هذا الفصل - كتاب ممتع عن هذا الفيلسوف. (المترجم)

(٢٠) بلوتارك، متناقضات الرواقيين (فصل ١٧ ص ١٠٤١ ف).

شيء ويفهم كل شيء. الطليق من عبء الحدث وعبء الوجود، الذي لا يشعر بأية حاجة. ذلك هو من يمكن أن يمجد كحكيم.... المسافر منفردا لا يعنيه اللوم ولا المديح، يقود الغير ولا يقوده أحد. ذلك هو الذي نستطيع أن نعتبره حكيمًا".

هناك إذن قسمة شرقية عند الرواقيين. فنحن نحس أنهم أقرباء لتلك الشعوب من آسيا الصغرى وفارس التي كانت تعبد ملوكها وتعتبرهم كائنات إلهية. ولكن تلك القسمة قد انتقلت إلى الهيلينية على نحو ما، فالحكيم قد ظل مثلاً إنسانيًا أعلى وإن كان فوق مستوى البشر. والفضيلة التي تشع من الحكيم ليست قوة مختلفة في طبيعتها عن الميول المشتركة بين كل الرجال. والحكمة ليست إلا النهاية القصوى لنمو تدريجي يبدأ من غرائز الرجل البدائي. وفكرة الحكيم لم تحتفظ بشيء من المعتقدات الخرافية التي نراها متحدة بها اتحاد مداخلة في البلاد الأخرى، وهي تأخذ دلالتها من تصور عقلي خالص للإنسان وللعالم كما سنرى عما قريب.

وفي الحق كيف يتصور الرواقيون استقلال الحكيم استقلالاً مسيطرًا. ذلك أن السعادة عندهم لا تتوقف على الظروف الخارجية بل على موقف أخلاقي داخلي. موقف الإرادة التي يسيطر عليها الإنسان إذا وقفنا هذا الموقف. وهذا هو ما يجب أن نتعلمه عن الرواقيين، فليست الأشياء هي التي تفعل في كياننا الذاتي فتجعلنا نشعر بالسعادة أو بالشقاء، بل الأحكام التي نصدرها على تلك الأشياء. فمثلاً المركز الاجتماعي الذي نوجد فيه لا يمس سعادتنا إلا بالأحكام القيمية التي تحدده بالنسبة للآخرين وبالنسبة إلينا، والشيء الحقيقي الجوهري فيه ليس سلسلة التصرفات الخارجية التي يتحقق فيها ذلك المركز وإنما هو الحالة النفسية التي تجعلنا نعيش فيها. هو النحو الذي تحملنا عليه في حكمنا على الحياة. ونحن بعد المسيطرون على هذه الحالة النفسية وعلى تلك الأحكام، وذلك بشرط أن نعرف كيف نتحرر من المعتقدات السابقة التي لا أساس لها.

ولكن من الممكن أن يقال إن الأشياء تؤثر فينا على نحو آخر، نحو مستقل كل الاستقلال عن أحكامنا، فهي تؤثر فينا باللذة والألم، والخوف الذي يجعلنا نخشاها، وبالجملة بكل تلك الانفعالات التي تولدها فينا دون أن يكون لإرادتنا في ذلك أي دخل. والذي يسعدنا أو يشقينا أليس هو في نهاية الأمر تلك الملابسات الجسمية التي تجعلنا نحس باللذة والألم؟!

تلك هي المشاكل التي شغلت الرواقيين على أخطر نحو. والواقع أنهم قد وجدوا في الانفعالات حجر العثرة الحقيقي أمام سعادة الإنسان، وحكمتهم هي قبل كل شيء أن يعلمونا كيف نستطيع أن نسيطر على انفعالاتنا؛ وذلك لأن الانفعالات عندهم هي أحكام في ذاتها ومن ثم فهي في قبضتنا. ولكن ماذا يقصدون بتلك الألفاظ التي تلوح متناقضة: "إن الانفعالات أحكام"؟ نحن لا نستطيع أن ننسب إليهم حماقة القول بأن الألم الجسمي كإحساس هو في ذاته حكم. ولكن ها هو تفسير التناقض. في كل ألم يجب أن نميز بين شيئين: الإحساس الجسمي وهذا شيء مستقل عنا، ثم الوضع النفسي أي الاضطراب الداخلي الذي يتبعه. وهذان الشيئان من الواضح إمكان انفصالهما. فأحياناً يترك الألم للإنسان سيطرته على نفسه وأحياناً يطغى عليه. ومن المعلوم أن خطورة الاضطراب الذي يتبع الإحساس تتوقف على الحكم. هل يليق أن نستسلم إلى الألم أم لا؟ ونحن نستطيع إلى حد ما أن نقضي في ذلك مختارين. وما يصح عن الألم نراه أكثر وضوحاً في حالات الانفعال التي تتعلق بالماضي أو بالمستقبل كحالات الحزن والخوف؛ وتلك انفعالات لا تعمل إلا بصورة ذهنية تستطيع الإرادة أن تقطع عليها السبيل.

وعند الرواقيين أنها أحكام خاطئة تلك التي تترك الانفعالات تتزايد؛ فمن الواجب محاربتها باسم السعادة ذاتها بل باسم العقل والحقيقة والطبيعة. ومثل الرواقيين الأعلى مثل عقلي، فهم لا يقاومون الانفعالات لرغبتهم في السعادة، بل لأن تلك الرغبة قائمة على قصور عقلي للطبيعة، وهنا نلتقي بتلك القسمة الأساسية

التي تميز الحكمة القديمة وهي ذلك المذهب الطبيعي وذلك المذهب العقلي اللذان وجدناهما عند أفلاطون. والذي يهدينا إليه العقل هو أن كل الأحداث ضرورية إذ هي خاضعة للقضاء. والقضاء سلسلة من الأسباب يتوقف بعضها على بعض، فلا شيء يمكن أن يحدث بغير سبب. فالأحكام المكونة للانفعالات التي تجعلنا أشقياء هي بعد أحكام قائمة على الاعتقاد بضد هذا المبدأ؛ أي على إمكان حدوث تغييرات في العالم الخارجي بغير سبب، فنحن نندم لأننا نظن أنه قد كان من الممكن ألا يحدث شيء قد حدث بالفعل، والخوف يتضمن الاعتقاد بأن المستقبل ليس خاضعًا للجبر خضوعا تامًا.

ومن ثم ينتج أننا لا نستطيع أن نحكم أي حكم قيمي على الأحداث الخارجية؛ فهي ليست خيرًا ولا شرًا في ذاتها، وإنما هي كما كان من الضروري أن تكون. ومن ثم لا يستطيع الحكيم أن يجد إزاءها غير الشعور بعدم المبالاة.

ولننظر الآن عن قرب في ذلك التسليم الرواقي لنرى إلى ما كان من الممكن أن ينتهي وإلى ما قد انتهى بالفعل عند بعض منهم. والخطر الذي يتربص بمذهبهم هو نوع من التواكل[٢١] **Quiétisme** يسلب الإرادة دوافع الاختيار بين الممكنات ونوع من عدم التأثر ينتهي إلى الجمود. هو تسليم بانعدام الفائدة من كل تربية أخلاقية وكل قيادة للإرادة ونكرانهما. ولكن إذا لم يكن في الرواقية غير هذا فكيف

---

(٢١) التواكل: يفيد هذا اللفظ الأوروبي معنى التقاعد عن أداء الواجبات الخارجية حتى لا تقلق النفس فتظل في تأمل الله، وقول الرواقية بعدم التأثر معناه عدم الاستجابة للمؤثرات الخارجية أو مجالدتها ففيه شيء من معنى الاطمئنان والتواكل. ولقد ظهرت طلائع هذا المذهب عدة مرات في تاريخ المسيحية إلى أن كان القرن السابع عشر فصاغه القسيس الأسباني مولينوس في كتابه "الدليل الروحي" ودعم أسسه وبسط سبله وهو يقول بأن النفس إذا وصلت إلى درجة الكمال تستطيع أن تطمئن في غير قلق على خلاصها وأن تتفتح لكل المؤثرات الخارجية حتى أكثرها مضادة للإيمان دون أن يكون في عملها هذا خطيئة ما. وعلى هذا ينكر مولينوس نشاط الإرادة وموقفها الإيجابي ويركن إلى نوع من التواكل. ولقد نشرت مدام جيون هذا المذهب بفرنسا في القرن السابع عشر وأيدها القسيس فنلون الكاتب الشهير ولكن بوسويه هاجمهما هجومًا عنيفًا كما أدانهما البابا فخمدت الحركة وإن لم تمت إلا في القرن الثامن عشر. وسوف نعثر بهذا المذهب من جديد في الجزء الثالث من هذا الكتاب، ومن المعلوم أنه قد وجدت من بين طوائف المسلمين طائفة تعفى الفرد من الشعائر الدينية إذا وصل إلى المعرفة بالله. (المترجم).

استطاعت إذن أن تدوم. بل وأن تكون مصدرًا للسلوك الأخلاقي أو الاجتماعي. الواقع أن هناك شيئًا آخر. فالقضاء ليس إلا اصطلاحًا مجردًا وتصورًا ناقصًا للطبيعة عندهم، واسمه الحقيقي هو العناية الإلهية التي هي علة العالم العاملة وفقًا لقواعد مطردة. ولقد لاح دائمًا اطراد قوانين الطبيعة للحكمة القديمة، لا كضرورة صماء مضادة للاختيار بل كأمارة إلهية حريصة على أن تظل وفية لنفسها. وعندهم أن الحدوث العارض بعيد عن أن يكون أمارة لروحية تتسلل خلال حلقات الجبر كما يرى بعض المحدثين، بل هو على العكس مصادفة محضة لا تتلاءم والعناية الإلهية المطردة. إن الجبر والعناية الإلهية لديهم شيء واحد.

ومن ثم يأخذ الشعور بعدم المبالاة كما وصفناه مظهرًا آخر: فواجب الحكيم هو أن يفهم كل أحداث العالم كنتيجة لإرادة خيرة، وما يجوز أن يكتفي بالخضوع لها بل يجب أن يريدها على نحو إيجابي. فتقوى الآلهة إذن هي إحدى العناصر المكونة للحكمة القديمة، وهي عنصر لا يمكن مهما قلنا أن نكون مبالغين في لفت النظر إليه. وهي بعد تقوى عقلية لأنها ليست خضوعًا لقوة لا نهائية غير مفهومة للإنسان، بل هي على العكس فيم للعلة الكلية المتغلغلة في كل مكان، تلك العلة التي هي والعقل الإنساني من جوهر واحد. والحكيم يخضع لها مختارًا بدلاً من أن تجره معها. ولقد عبر عن تلك التقوى الرواقية أروع تعبير في نشيد زيس الذي وضعه كليانت[٢٢] الرئيس الثاني للمدرسة: "أي زيس. أمجد الخالدين. يا من تعددت أسماؤه. يا سيد الطبيعة. يا حاكم كل الأشياء بالقانون. إنا نحييك! لقد سُمح لنا نحن الفانين بتوجيه خطاب إليك إذ تلقينا – دون كل الكائنات التي تعيش وتزحف على الأرض – صورة لك... بأمرك يصدع هذا العالم الذي يتحرك في دائرة حول

(٢٢) كليانت: فيلسوف رواقي ولد حوالى سنة ٣٣١ ق.م، ولد بمقاطعة طروادة في آسيا الصغرى ثم أتى إلى أثينا حيث تتلمذ على يد زينون مؤسس الرواقية ولكي يستطيع أن يتفرغ للفلسفة كان يعمل بالليل في رفع المياه من الآبار وإدارة الطواحين وقد خلف زينون في إدارة المدرسة ولم تصل لنا من مؤلفاته الكثيرة إلا بعض فقرات منها نشيده السامي لزيس الذي ترجمه المؤلف. (المترجم)

الأرض ولسيطرتك يستسلم راضيا. بضربات شهابك تتحقق كل أعمال الطبيعة وبه توجه العلة الكلية التي تجوب خلال العالم مخالطة صغار الأشياء مخالطتها لكبارها. لا شيء يحدث في الأرض بدونك - أيها الكائن الإلهي - بل ولا في البحر ولا في الهواء"(٢٣).

هذا الكبرياء النبيل الذي يصدر عنه الحكيم في مخاطبة أكبر الآلهة، وهذا الإيمان بأن عقله ذرة من العقل الإلهي قد ظلا باقيين خلال تاريخ الرواقيين، كما ظلت تلك الانتقادات القوية التي يوجهونها للشعائر الدينية المضادة لمذهبهم. فإبيكتيت يصب اللوم على ممارسة العرافة التي كانت شائعة في ذلك الحين. أليس في الانشغال بالمستقبل على هذا النحو نوع من عدم الثقة بالإله؟ وعلى العكس من ذلك تؤثر فينا فكرتنا النقية عن الإله تأثيرا يرفع من قدرنا أمام أنفسنا. وبسبب تلك التقوى فقدت الرواقية - كما يقول بسكال - الإحساس ببؤس الإنسان ولم تر فيه غير عظمته.

الرواقيون إذن يدينون بالتوحيد على نحو ما. ولكن توحيدهم لا يمنع التعدد؛ وذلك لأن الكائن الإلهي ليس عندهم متعاليا عن الأشياء بل هو موجود في العالم نفسه بحيث إن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة في ذاتها، وتلك الآلهة ليست إلا أسماء مختلفة لزيس المتعدد الأسماء. والمهم في توحيدهم هو الإحساس بوحدة العالم، تلك الوحدة التي تؤدي بنا إلى إحدى نظراتهم الأخلاقية المميزة، وأعني بها العالمية. العالمية الرواقية هي فكرتهم عن وحدة معنوية كاملة تجمع بين الآلهة والبشر، قوامها اتحادهم في الجوهر. وهذه الفكرة لم تكن تحمل في الأصل أي معنى سياسي. فالمدن البشرية تتضمن فروقا وعدم مساواة بين الرجال، وأما المدينة الإلهية التي هي العالم فعلى العكس من ذلك تتساوى فيها كل الكائنات العاقلة. وهذه الجماعة الطبيعية المكونة من الكائنات العاقلة تقوم فوق الجماعات السياسية. ولم يحدث قط أن اعتقد الرواقيون في إمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية

---

(٢٣) (مختارات ستوبيه).

في مدينة أرضية، فهم لم يكونوا من نظريي المدينة الفاضلة بل كانوا على العكس محافظين، يرون من واجبهم قبول النظم التي تواضعت عليها المدن، يقبلونها كما هي ومن ثم لم يحتجوا قط ضد الرق. ومع ذلك فإن نزعة الرواقيين العالمية – تلك النزعة التي لم تسع إلى التأثير في النظم تأثيرًا مباشرًا – قد انتهت على طول الزمن بإحداث ذلك التأثير، إذ امتزجت امتزاجا تامًا بالفكرة الرومانية عن القانون، وكانت مصدر إيحاء للمشرعين الذين وضعوا القانون الروماني. وعلى هذا النحو نراهم قد انتهوا إلى إصلاح الهيئة الاجتماعية بتحريمهم لكل هياج سياسي.

ومع ذلك فقد اصطدمت تقواهم ومشاعرهم الدينية بصعوبة ضخمة هي وجود الشر. من أين يأتي الشر إذا كان العالم كله محكومًا بعناية إلهية مسيطرة؟ هذا ووجود الشر حقيقة واقعة بدونها لن تكون هناك حاجة إلى التربية الأخلاقية ولا إلى نظرية في الحكمة. ولنعد إلى نشيد كليانت من النقطة التي تركناه عندها "لا شيء يحدث في الأرض بدونك...... إلا أن تكون أعمال الأشرار التي تصدر عن عدم إدراكهم. أما أنت فتعرف كيف تؤلف بين الكائنات المنفصلة، وكيف تنظم ما لا نظام فيه، وكيف توحد الشتيت. أنت تطابق بين الخيرات والشرور وليس لكل الأشياء إلا علة واحدة خالدة، علة يهرب منها الأشرار ويتخلون عنها. يا لهم من بؤساء! إنهم يرغبون دائمًا في الشر ولا يدركون القانون الإلهي الكلي، ذلك الذي يستطيع أن يوفر لهم حياة حكيمة شريفة إذا خضعوا له". والذي يصعب تفسيره في هذا المذهب ليس هو الشرور الخارجية التي ليست إلا وهمًا، وإنما هو "عمل الشرير" أي اتجاه الإرادة والحكم اتجاهًا سيئًا يولد الشر. وتلك مشكلة لم يستطع الرواقيون قط أن يجدوا لها حلاً. وهنا قد نجد حدود الحكمة القديمة. فنسبة الشر إلى الاختيار كما فعل كريزيب ليست حلاً للمشكلة، وذلك ليس فقط لأن الاختيار لا يتفق واعتقادهم بالقضاء بل لأنه ليس من السهل أن نفسر كيف أن الاختيار قد مال إلى الشر مع أنهم يقررون أن الميول الطبيعية للإنسان والحيوان على نوعين: تلك

التي تسعى إلى محافظة الإنسان على نفسه بنفسه، وتلك التي غايتها المحافظة على البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد. والميول هي نواة كل الفضائل. والعقل بنموه لا يعدو تأييدها.

وإذن فمن الواجب أن نبحث للرذيلة عن علة خارج طبيعة الفرد. وتلك العلة موجودة – فيما يرى كريزيب – في البيئة الاجتماعية التي تحيط بنا، موجودة في الأحكام الخاطئة والمعتقدات الباطلة التي توحي بها إلى الفرد تلك التربية الشائعة بين من يحيطون بنا. لقد اعتقد الرواقيون – كما اعتقد فيما بعد روسو الذي تأثر بهم – أن مصدر الرذائل هو ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب. وضد تلك القوى الاجتماعية التي تحد من سلطة العقل يجب أن تكافح التربية الأخلاقية الصادرة عن الفيلسوف. وإذن ففكرة عدم أصالة الشر في الإنسان قد استقرت في نفوس الرواقيين، وامتزج تفاؤل نظرتهم إلى العالم بذلك النوع من التفاؤل في التربية، مما أوحى إلى أستاذ الأخلاق منهم بثقة لا حد لها في تأثير دروسه.

من تلك النظرة المتفائلة إلى الأشياء، نرى كيف أن التواكل الذي كان يهدد الرواقية قد استحال إلى إحساس بالسرور والسعادة للمساهمة في خطة العالم. وتلك هي الكلمة الأخيرة التي وصلت إلينا الحكمة القديمة: للإنسان دور ينهض في العالم، فهو كضيف في وليمة، وكممثل في مسرحية، وواجبه هو أن يملأ مركزه ما شاءت إرادة الله وأن يتخلى عنه أحيانًا مختارًا بالانتحار. وذلك إذا قامت الظروف حجر عثرة في سبيل نشاطه. إذن فالحياة الأخلاقية هي قبل كل شيء مطابقة للطبيعة عن إحساس ونظر وإرادة. وعدم مبالاة الرواقيين ليس إلا ثقة مرحة مستبشرة بالمستقبل، وما الأخلاق إلا العبارة من لباب تلك الطبيعة. فالقوة التي تقود الأفلاك في مدارها هي نفسها التي تقود الرجل الشريف في تصرفاته. ومن ثم تصبح الأخلاق عند الحكيم في قوة القانون الطبيعي ذاته وسيطرته وحتميته. ولقد عبر مارك أوريل عن تلك الفكرة تعبيرًا رائعًا بقوله "من المحسنين من يشعر

باعتراف بالجميل نحو أولئك الذين أحسن إليهم. ومنهم من يعتبر نفسه دائنا، وثمة آخرون يجهلون على نحو ما الخير الذي يفعلونه. مثلهم مثل الكرم يحمل العنب ولا يدرك أكثر من أنه قد آتى ثمره، أو مثل الحصان يعدو أو الكلب يصيد أو النحل يصنع العسل. فهم لا يعلنون إحسانهم في كل مكان، بل يتجهون إلى شخص آخر، كالكرم لا ينتظر غير الفصل الجميل ليحمل عنقودا جديدا"(٢٤).

مرد الحكمة إذن هو الغريزة الطبيعية، وذلك بفضل نمو الإرادة التي تسيطر على الأحداث وتحلق فوق تقلباتها لتكتسب الاطراد والثبات. والتوفيق بين الأخلاق والطبيعة – ذلك التوفيق الذي هو الصفة المميزة العميقة للحكمة القديمة – لم يكن من الممكن أن يذهب إلى أبعد من هذا، والآن سنشهد انحلال ذلك المثل الأعلى.

٣ـ نهاية العالم القديم

ليست الحكمة القديمة مجموعة من الحكم المنفصلة في هيئة قرارات خالدة تصلح لكل الأزمنة، وإنما هي صورة شاملة للعالم والإنسان الذي فيه وحده تأخذ تلك الحكم دلالتها. ولكننا – ابتداء من القرن الثاني بعد الميلاد – نرى تلك الصورة المنسجمة الواضحة مهددة أمام العقل. لقد قال مارك أوريل "لا تعن نفسك بغير الحياة التي نحياها، أي بالحاضر، فإنك ستستطيع عندئذ أن تعيش في هدوء ونبل وتعقل". وفي الحق أن الرواقيين لم يشغلهم مصير الروح بعد الموت إلا قليلا، وهم بوجه عام لا يعتقدون في الخلود الشخصي، والإنسان عندهم مركب من روح هي جزء من العقل الكلي، ومن جسم مكون من أربعة عناصر وعند الموت يرتد كل من هذه الأجزاء إلى الكل الذي صدر عنه.

---

(٢٤) (الأفكار لمارك أوريل - فصل ٥ فقرة ٦).

ولكنه في العصر الذي وصلنا إليه قد ظهرت مشاغل أخرى طرحت الحكمة الرواقية إلى المكان الثاني.

كتب أفلوطين[٢٥] "هناك رجال يعتقدون أن الأشياء المادية هي الأولى والأخيرة، وعندهم أن الشر هو ما تحدثه تلك الأشياء من ألم، وأن الخير هو اللذة، وهم يعتقدون أنه يكفينا أن نسعى وراء اللذة وأن نفلت من الألم".

وفوق هؤلاء الأبيقوريين ارتفع قليلاً "آخرون رفعهم الجزء السامي من أرواحهم من اللذة إلى نبل الخلق، ولكنهم إذا عجزوا عن تأمل ذلك المقام العلوي انحطوا إلى الحياة العملية وإلى انتقاء خير ما في الأشياء المادية. وهذا هو ما يسمونه الفضيلة".

وأفلوطين يقارن بين هؤلاء الرواقيين وبين جنس آخر من الرجال الإلهيين "أولئك الذين يستطيعون بتفوق قواهم ووحدة رؤيتهم أن يتأملوا إشراق المقامات العليا. تراهم يرتقون إلى هنالك محلقين فوق السحب وفوق ظلمات الأرض. ثم يكونون بتلك المقامات محتقرين ما على الأرض من أشياء، مغتبطين بأن يقيموا في مستقر الحقيقة. ومثلهم مثل رجال يعودون بعد سفر طويل إلى وطن محكم القيادة".

وهذه لغة جديدة. الحكمة الصادقة تربط الروح بحقيقة تسمو على العالم المادي، وهذه الحقيقة هي مستقر تلك الروح. وبفضل هذه المعتقدات تغير معنى الحياة. ومع ذلك فإنها لم تولد في ذلك العصر من تلقاء نفسها. ولقد رأينا اهتمامًا عجيبًا بمصير الروح بعد الموت يظهر في العالم اليوناني منذ القرن السادس قبل الميلاد وبخاصة في الأورفية[٢٦] وتلك كانت حركة دينية خالصة تلعب فيها

---

(٢٥) (التاسوعات لأفلوطين رقم ٥ فقرة ٩).

(٢٦) مذهب الأورفية ينتسب إلى شخصية أورفيوس الشاعر الموسيقي الخرافي الشهير ولقد وصلتنا مجموعات من الشعر باسم القصائد الأورفية يرجع أقدمها إلى القرن السادس قبل الميلاد وتمتد أحدثها إلى أواخر العصر الوثني. ولقد نشأت عبادة بهذا الاسم تغذت فيما بعد بآراء الفيثاغوريين والأفلاطونية الحديثة. وآراؤهم وطقوسهم وشعائرهم مبسوطة في القصائد المذكورة. ولقد كانت نحلة مغلقة تحوطها الأسرار. (المترجم)

الطقوس الدور الأول، كان موضع النظر هو البحث عن مسلك الروح في العالم الآخر، وعن الطريق الذي ستسلكه كي لا تضل، وعن كلمات السر التي ستفوه بها لتثني من قوى ذلك العالم الآخر. وفي هذا بوجه خاص كانت تظهر تلك الديانة عند أتباعها. ولكن يلوح أنه قد أضيفت إلى تلك الأساطير منذ البدء فكرة أن الجسم يبدو قبرًا للروح بل مأوى دنسًا. وتلك المعتقدات فيما يظهر لم تختف قط اختفاء تامًا وإن لم تصبح عامة، ومع ذلك فإنها لم تكن يومًا ما موضع اهتمام المفكرين اللهم إلا أن نستثني اثنين شهيرين هما أمبيدوكل[٢٧] وأفلاطون. وهي بعد لا تحتل في مذهب كل منهما غير مكان جانبي. ومهما تكن الأهمية التي نستطيع أن نعزوها إليها فإنها لا تدخل في تفسيرهما العقلي للعالم.

وعلى العكس من ذلك تبعث تلك المعتقدات إلى الحياة بقوة عظيمة في القرن الأول الميلادي، وذلك هو العصر الذي تسللت فيه الديانات الشرقية إلى العالم اللاتيني اليوناني من كل جانب. وتلك الديانات ديانات خلاص، فهي تلقن طقوسًا بفضلها تنجو الروح وتستطيع أن تعود في أمان إلى مأواها حيث تتمتع بسعادة لا تتعرض للانهيار. وحول هذا الاعتقاد رسم المفكرون صورة جديدة شاملة للعالم، وعندهم أنه ليس إلا مسرحًا لأحداث تاريخ الروح، وهذا التاريخ مسرحية ذات فصول ثلاثة. في البدء كانت الروح في مستقرها الإلهي ثم مالت فسقطت وضلت في ظلمات العالم المادي، وأخيرًا بعد أن تتلوث وتتطهر عدة مرات تعود فتسمو – إذا كان الخلاص قد قدر لها – إلى عالم الضوء الذي هوت منه. وذلك هو المذهب الغونسطي (مذهب المعرفة)[٢٨] الذي وجده أفلوطين بروما في القرن الثالث

(٢٧) أمبيدوكل فيلسوف إغريقي ولد في أجريجنتا بصقلية حول منتصف القرن الخامس ق.م، ويقول أرسطو أنه مات في البلوبونيزيا وهو في الستين من عمره وليس له مذهب فلسفي متميز فقد أخذ مبادئ تفكيره من سابقيه ومعاصريه فقال بالعناصر الأربعة، الماء والهواء والنار والتراب وهذه العناصر دائمة الاجتماع والانحلال يجمعها الحب ويفرقها البغض. كما قال بتناسخ الأرواح أخذا بمبدأ فيثاغورث. (المترجم)

(٢٨) المذهب الغونسطي (مذهب المعرفة): مذهب من مذاهب الفلسفة الدينية وهو في جملته مزيج من الأفلاطونية والمزدكية وفي حديث المؤلف ما يوضح رأيهم في الروح والأخلاق وهو وحده موضع الاستشهاد. (المترجم)

فحاربه[٢٩] وعند أنصاره أن العالم شر بحت، وأن خلقه نتيجة لهبوط الأرواح، تلك الأرواح التي تصوروها بخيالهم الشرقي كائنات مضيئة، يخترق إشعاعها ظلام المادة، ثم يجذبها نفس ذلك الإشعاع فتهبط إلى تلك المادة. وفي تلك اللحظة أرادت أقوى تلك النفوس وشرها أن تحظى بمزايا الآلهة فخلقت من المادة العالم المادي محاكية في خلقه العالم الروحي محاكاة سيئة. وبذلك العالم المادي استقرت كل الشرور والأدناس ولكن العناية الإلهية تسهر على الأرواح التي ستنجو وتعود إلى العالم الروحي بفضل "الغونسطية"؛ بفضل معرفتها بمصدرها. وسوف يأخذ الندم ذلك الصانع السيئ نفسه وسوف يتحطم العالم المادي.

هذه المعتقدات الجديدة تعبر عن تشاؤم مؤلم، وفي الحق أن التشاؤم لم يكن قط غريبًا عن الروح اليونانية "تقول أسطورة قديمة إن الملك ميداس طارد في الغابة – لزمن طويل- العجوز سيلين رفيق ديونيزيوس دون أن يستطيع إدراكه وعندما نجح الملك في الإمساك به سأله عن ذلك الشيء الذي يجب على الإنسان أن يفضله على ما عداه، وأن يقدره فوق كل شيء؛ ولزم الشيطان الصمت في عناد دون أن يحرك ساكنًا، حتى إذا أرغمه خصمه الظافر على الحديث، انفجر ضاحكًا وقد انطلقت من فمه تلك الكلمات: أيها الجنس الفاني البائس وليد الصدفة والألم! لِمَ ترغمني على الكشف عن أمر خير لك ألا تعرفه قط؟. إن ما يجب أن تفضله على كل شيء مستحيل عليك، هو أن لم تكن ولدت، وأما أفضل ما تستطيع أن ترغب فيه بعد ذلك فهو أن تسارع إلى الموت"[٣٠]. وهذا الإحساس بالضيق هو بلا ريب في أساس الحكمة الأفلاطونية والرواقية. وهل نراها تعلن هذا التفاؤل التام الذي لا نعرف معه كيف استطاع الشر أن يتسلل إلى العالم، إلا لكي تقوى على محاربة ذلك الإحساس المضني؟ ولكن التشاؤم قد غلب في العصر الذي نتحدث عنه،

---

(٢٩) (التاسوعات . رقم ٢ فقرة ٩).

(٣٠) نيتشه . نشأة التراجيديا. ترجمة مرنو. باريس سنة ١٩١٠ ص٤٠.

واحتدم الشعور بحيث عجز مبدأ عدم التأثر الرواقي عن أن يسيطر عليه. ولم تكن عبادة أكثر انتشارًا إذ ذاك من عبادة الإلهة تيكيه إلهة الحظ المتقلب، وفي هذا ما يدل بوضوح على ذلك الإحساس القوي بعدم ثبات الأشياء المادية.

إزاء هذه الحركة الفكرية التي انتهت إلى إنكار المثل الأعلى الهيلليني القديم، وجد رجال احتجوا باسم الحكمة اليونانية التقليدية، هم الأفلاطونيون المحدثون وبخاصة أفلوطين أكبرهم جميعًا. ولم يكن ذلك لأن أفلوطين لم يشاطر عصره أفكاره – ولقد عرضنا تلك الفكار في عبارات أخذناها عنه – ولكن لأنه قد بذل مجهودًا هائلاً ليجد في الفلسفة الإغريقية – وبخاصة عند أفلاطون – حلاً للصعوبات التي ولدها تقدم الروح الدينية، ومن ثم نرى أننا نستطيع أن نقدر عنده خير تقدير قيمة الحكمة القديمة وقد امتحنت بمشكلات جديدة.

والفكرة الأساسية في تلك الحكمة هي فكرة النظام الكلي العقلي الجبري، وأسمى خير للإنسان هو الخضوع عن رضا وغبطة لذلك النظام بمجرد أن يدركه العقل. ووجهة نظر المذاهب الدينية على النقيض من ذلك؛ فهي تتصور العالم في صورة دراماتيكية تضم سلسلة من الأزمات المتتابعة تلعب فيها الروح المختارة – التي لا يمكن التنبؤ بقراراتها – أكبر دور. وهي لا تقبل نظام العالم بل تعتبره نتيجة لخطأ الروح، تلك الروح التي يجب أن تجاهد للإفلات منها.

أما أفلوطين فقد ظل وفيًا للمثل الأعلى القديم، فهو يؤكد على – خلاف المجددين – أن هناك رابطة عقلية جبرية بين صور الكائنات. فالكائن الأسمى يلد دائمًا وباستمرار الكائن الأدنى، لا بحدث تحكمي مختار ولا بحدث يعيبه، ولكن بضرورة في طبيعته. ضرورة: هي الخيرية والكمال ذاتهما؛ وعلى هذا النحو يصدر عن أكمل كائن ما يليه في الكمال، وهذا الأخير يصدر عنه غيره وهكذا في سلسلة

تنازلية حتى نصل إلى الكائنات الأقل كمالاً. وأكمل الكائنات هو الواحد أو الخير الذي هو حقيقة لا تمكن العبارة عنها ولا تحمل أي تعدد، وتحت هذا الكائن يأتي العقل، وهو ليس إلا اسمًا للنظام الثابت المطرد الذي تتضامن أجزاؤه وينعكس كل جزء منها في الجزء الآخر كما يحتوي عليه من وجهة نظره. وتحت العقل تأتي النفس التي تتغذى بمشاهدة العقل فتصبح قادرة بتلك المشاهدة على تنظيم المادة وفقًا للنظام الذي رأته؛ وعن تلك النفس التي تنظم العالم تصدر نفوس فردية تنظم كل منها جزءًا من المادة تبعًا لدرجة كمالها. وأخيرًا يأتي الجسم المنظم بأسفل السلم.

في هذه السلسلة الثابتة الخالدة؛ كل صورة للكائنات يدعمها ويحييها شعاع الصورة الأسمى منها، وهذه لا تولد الكائن الذي دونها بمجهود إرادي، بل بمجرد تأمل الصورة التي فوقها. فتأمل النظام الكلي عند أفلوطين، هو وحده القوة الفعالة. ونحن بعد لسنا في حاجة إلى أن نظهر إلى أي حد تضرب تلك الفكرة في الهيللينية بجذور عميقة.

ومصير الروح بوجه خاص هو – تبعًا لطبائع الأشياء – تأمل النظام العقلي وتأمل الواحد الذي صدر عنه ذلك النظام، تأملاً تخرج النفس بفضله لتصعد إلى أصل الأشياء، وهذا التأمل لا يعوق نشاطها المنتج في العالم المادي. بل هو – على العكس من ذلك – شرط النظام والجمال اللذين نضعهما فيه.

ومن الواضح أن هذا التصور أبعد ما يكون عن ذلك التشاؤم الديني الذي تحدثنا عنه فيما سبق، وفيه من الطبيعية ومن التفاؤل ما يقربه من أفلاطون والرواقيين؛ فللروح في العالم المادي وظيفة طبيعية ضرورية.

ولكن هذه النظرة العامة لا ترينا من آراء أفلوطين إلا جانبا واحـــدا. ولقــد رأينا بأي صعوبة قد حل الرواقيون مشكلة مصدر الشر في العالم. ولقد عرضـــت تلك المشكلة في عصر أفلوطين على نحو أقوى؛ وذلك لأنه إذا لم يكن الـــشر فـــي أصل العالم المادي ذاته فمن أين أتى؟ والعلاقات التي تقوم بين الروح والجسم، كما يولدها النظام العقلي، هي في الواقع، مصدر خير للجسم وليست مصدر شر للروح التي لا بد لها – لكي توجه الجسم – من ألا تخرج من حالة التأمل.

هل الشر سيطرة الجسم على الروح؟ ولكن من أين تأتي هذه الـــسيطرة؟ لا شك أنها لا تأتي من الجسم الذي يستسلم للتنظيم وفقًا للنظام الكلي. وإذن فيجـــب أن تكون الروح نفسها هي مصدر الشر، إذ تقلب النظام من تلقـــاء نفـــسها وتخـــضع للجسم، وبذلك تسمح للأحط بأن يسيطر على الأسمى. وذلك لأن في النفس – فـــي النفوس الخاصة لا في نفس العالم التي لا تسقط قط – رغبة في أن تستقل وأن تحيا لنفسها منفصلة عن النفس الكلية التي تصدر عنها. فالشر إذن أزمة حقيقية في حياة النفس. وإذا كانت تلك الأزمة تصبح ممكنة – لبعد النفس الخاصة عـــن مـــصدرها الأسمى – فإنها ليست نتيجة لذلك البعد، بل لا بد من قرار إرادي يصدر عن تلـــك النفس التي تظهر من الأثرة ما يضاد العقل. ومنذ اتخاذ هذا القرار الإرادي بعيـــدًا عن العقل تنصرف الحياة الإنسانية إلى الشهوات وتنمو فيها الشرور.

في تلك النظرية يقبل أفلوطين الكثير من أفكار عصره، ولكنه في الحق لـــم يعدم روابط بين نظريته والمذاهب السابقة. فالأسطورة الأفلاطونيـــة عـــن ســـقوط النفس في "قدر" هي المثل الذي يرجع إليـــه باســـتمرار. وفكـــرة أن الـــشر وليـــد للتعارض بين العقل الفردي والعقل الكلي فكرة رواقية، وإن تكن قد أخـــذت عنـــد أفلوطين نبرة دينية أكثر منها عند سابقيه. والمثل الأعلى للحكمة لم يعد يتكون مـــن الأعمال التي تتناول الأجرام المادية التي تحيط بنا؛ وذلك لأن كـــل عمـــل يتعلـــق بالأشياء المادية يحمل شيئًا من الدنس، وإنما أصبح يتكون من التطـــهير أي من تلك

الممارسة الداخلية التي تنفصل بفضلها النفس عن الجسم وعن الشهوات التي تـأتي من الجسم. والغاية الحقيقية للروح هي أن تحقق في نفسها خصائص العالم المعقول وأن تمحو من صفحتها ما طبعه فيها العالم المادي. والفضائل الأخلاقية في أسـمى مراتبها لا تتكون من الأعمال بل من الأوضاع الداخلية التي تحاكي فـي داخلنـا العالم المعقول؛ فمثلاً: ما الشجاعة؟ الأفكار في العالم المعقول ثابتة أبدية على نحو مطلق، وهي تحتفظ فيما بينها بنسب ثابتة، والشجاعة – كفضيلة أخلاقيـة – هـي بالنسبة للنفس أن تحقق ثباتًا مشابهًا، وأن تظل محتفظة بذاتيتها وسط كل تغيـرات العالم المادي على الرغم من جاذبية الشهوات.

وهنا نرى أن فكرة جديدة قد أخذت تنبثق في التفكيـر اليونـاني، فكـرة أن النظام الأخلاقي – سواء أكان من خلق البشر أم كان إشعاعًا عن حقيقة أسـمى – إنما هو صورة لواقع يقوم فوق النظام الفيزيقي. ولكنها كانت بعد فكـرة خاطفـة سوف تمتد عندما تنمو إلى جذور الحكمة الهيللينية وتنال منها. أما أفلوطين فقد ظل إغريقيًا بحتًا إذ تظل الأخلاق عنده نوعًا من الفيزيقا؛ فالقيم التي يمكن أن نـسميها عنده روحية قد استمرت تلعب دورًا في التفسير الفيزيقي للعالم ونحـن المحـدثين المشبعين بمناهج البحث في العلوم محمولون على أن نرى في العالم المادي نوعـًا من الحقيقة الشاملة التي تحمل في ذاتها قوانينها؛ ونحن في نظرنا إليه نضع جانبًـا العالم الأخلاقي والروحي. أما أفلوطين – عندما يعارض بـين الأشـياء الروحيـة والعالم المادي – فإنه يريد أن تكون تلك الأشياء مبدأ لتفسير ذلك العالم، ومن ثـم يظل التفكير الأخلاقي عنده مرتبطًا على نحو وثيق بالتفسير العقلي للعالم.

هذه الرابطة هي القسمة الدائمة المميزة للتفكير اليوناني كله. وفي هذا أعمق عيب في الحكمة القديمة. فحيثما رأت تلك الحكمة مبدأ أخلاقيًا من انسجام أو نظام أو عقل أو قانون أرادت أن تتخذه مبدأ لتفسير العالم تفسيرًا فيزيقيًا، حتى لكأن نمو الحياة الأخلاقية في الإنسان كفيل بأن يكشف إدراكه عن أسرار العالم، وفي هذا ما

يفسر انهيار أساسها اليوم. وثمة قسمتان يصدماننا عند هذا الحكيم الذي لا يعـرف التأثر، والذي يسخر من جنون الرجل العادي: أولهما ذلك المـنهج المعيـب فـي دراسة الطبيعة، ذلك المنهج الذي ينقل القوى الأخلاقية إلى مجال الطبيعة الكونيـة، وبذلك يغير من خصائص تلك القوى فيجعلها أكثر ثباتًا وصلابة وأقل مرونة ممـا هي. ثم تلك الروح الأرستقراطية التي تصدر عن نفس المصدر، ما دامت الحكمـة الأخلاقية – على الأقل في أكمل مظاهرها – وقفًا على أولئك الذين بلغ إدراكهم من النمو حدًا يستطيعون معه أن يفهموا العالم.

ولكن إذن ما سر تلك النضرة التي لا تزال تحتفظ بهـا كتابـات أفلاطـون وإبيكتيت وأفلوطين في الأخلاق على الرغم من تلك الأخطاء؟ ولم لا يزال النـاس يستقون الإلهام وراحة النفس من تلك الكتابات على الرغم مما طرأ من تغييـرات على محور الحياة العقلية والأخلاقية للبشر خلال هذه القرون الطويلة؟ ذلـك بـلا ريب يرجع إلى ما يزال حقًا وسيظل إلى الأبد حقًا، بل إن هـذا المـذهب يـشتق فضائلنا الأخلاقية من طبيعتنا؛ وذلك على شرط ألا نرى في تلك الفـضائل شـيئًا شبيهًا بالقوى التي تحرك العالم؛ ذلك لأنه ليس من الخير لحياتنا الأخلاقيـة التـي نريدها سليمة نقية أن نجعل من الفضيلة نقيضًا للطبيعة البشرية. نعـم، إن نظـام الأخلاق غير نظام الطبيعة ولكن أليست غاية الإنسان هي أن يوفق بـين الطبيعـة والأخلاق بجملة تهذيبات على نحو يجعل من نمو الاتجاهات الطبيعية الـضرورية ما يساعد أو على الأقل لا يعوق تقدم الإرادة الأخلاقية، وفي هذا ما يدل علـى أن ما يسعى إليه الرجل الحديث كمثل أعلى – لم يستطع قط أن يصل إليه جهده – هو نفس ذلك المبدأ الذي كان الحكيم القديم يعتبره مصدرًا لكل الأشياء.

إميل برييه

المثل الأعلى المسيحي

١ - الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية

سنتحدث في ثلاثة دروس عن المثل الأعلى المسيحي في الحياة.

ومن المفهوم أن حديثنا سيكون من وجهة النظر الموضوعية عند الفيلسوف.

وأول ما يسترعى انتباهنا في هذه الدراسة هو أن فكرة الطبيعة كما عهدناها – الطبيعة البشرية أو طبيعة الأشياء – قد نهضت فوقها فكرة العالم الإلهي. والروح الدينية لا تقول إن الطبيعة ليست شيئا؛ ولكنها تقول أحيانا إنها ضد الحياة الإلهية، وهي في الغالب تنذرنا بأنها شيء تافه، وإن لم تذهب إلى حد الادعاء بأنها ليست شيئا على الإطلاق، كما أنها تقرر أن الحياة الأخلاقية عند الرجل الذي يصفه الناس بالشرف ليست إلا مظهرا خارجيا، وأننا ما نكاد ننظر إليها عن قرب حتى نتبين فيها الكبرياء والغرور والاعتداد بالنفس وما شاكل ذلك من تلك الحالات النفسية التي ليست في الغالب إلا رذائل وخطايا، وهي في خير الحالات ليست ذات قيمة أخلاقية كبيرة.

وللإنسان في نظر الدين أصل ومصير إلهيان.

مصيره وراء هذا العالم. "مملكته ليست في هذا العالم". الحياة الحقيقية هي الحياة الخالدة، وهي تبدأ بعيدا عن الأرض – في السماء، وسط السعداء، في مشاهدة الله. وهكذا لا تكون الحياة الحقيقية في عالمنا هذا. وعلى الإنسان إذا أراد أن يحسن عملا ألا يعمله وحده، فما يفعله بنفسه ليس شيئا يذكر، وإنما تصبح

لأعماله قيمة حقيقية عندما يمده الله بعونه. وكيف نستطيع بأنفسنا أن نحسن عملا مع أن أصلنا ومصيرنا ليسا في طبيعتنا البشرية؟

ومن ثم فعون الله لازم لا غنى عنه فيما يختص بالحياة الإلهية للروح، بل إن البعض يرون ضرورته أيضا لحياتنا العادية، لأخلاقنا الطبيعية؛ فلكي نحسن قيادة أنفسنا في هذا العالم لا بد من عون الله، وذلك لأن الطبيعة البشرية ضعيفة فاسدة. فهي ترى كيف يجب أن نعمل ولكنها عاجزة عن أن تحسن صنعا. وفي الحق، إننا لو عمقنا النظر لوجدنا أن المسيحية كثيرًا ما تطرح فكرة الأخلاق الطبيعية وإن لاح أحيانًا أنها تقبلها. وهي بعد ترى أنه ليس لشيء في هذا العالم قيمة أخلاقية حقيقية ما لم يكن أبعد مصدرًا من الطبيعة البشرية.

وفي نظر الرجل الديني ليس لشيء قيمة حقيقية ما لم يكن صادرا عن المحبة. فمن واجبي أن أحسن إلى غيري لأنهم مثلي من خلق الله. فمصدر محبتنا للناس وقوتها هو محبتنا لله.

بل أن الطبيعة البشرية لتلوح للرجل الديني عائقًا ونقصًا. وكثير من رجال اللاهوت ومعلميه يقولون: إن الطبيعة البشرية عاجزة عجزًا أصيلاً عن فعل الخير. يقولون: طبيعة فاسدة، طبيعة معيبة في مصدرها، ثائرة على شريعة الله.

سنتخذ هذه الحقيقة موضوعًا للدرس الأول؛ ولهذا اتخذنا له عنوانًا "الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية".

في الدرس التالي سنتحدث عن الفضائل الإلهية: الإيمان، والأمل، والمحبة، وهي فضائل مسيحية بحتة وإن لم يمتلكها الفرد العادي. وفي الدرس الثالث سنتحدث عن القدسية أي عن المثل الأعلى كما صورته المسيحية.

ولنبدأ بمثل نستعيره من ذكريات أيوجين ديريفيا. وهو فنان شـاب أحـدثت لوحته "ميلاد هنري الرابع" التي عرضها في صالون سنة ١٨٢٨ دويا كبيرًا. ولقد رأى فيها الناس إذ ذاك باكورة تبشر بفنان كبير ولكنه كان من أولئك الذين لا تخلق مواهبهم غير مرة واحدة ثم تموت شـابة. اعتنـق هـذا الفنـان الكبيـر الديانـة البروتستنتية فتحول من كاثوليكي مؤمن إلى بروتستنتي متزمت. هل كان تغييـره دينه مصدر ما أصاب عبقريته من عقم؟ لست أدري وإن يكن من الثابت أنه منـذ ذلك الحين لم يعمل شيئًا يذكر. وما علينا من ذلك فالذي يهمنا منه ليس الفنان وإنما الرجل الديني الذي ندرسه هنا.

وكان أن عاد أيوجين ديريفيا هذا عقب تغيير دينه بسنين طويلة إلى منزل والدتـه: سيدة ممتازة، ربة قدسية لأسرتها، مخلصة لواجباتها على أعمق نحو وأشده حماسة.

وجد ديريفيا إذن نفسه أمام والدته التي كانت تقوم بشعائر الكاثوليكيـة فـي هدوء تام وكانت كل قدسيتها تقريبًا طبيعية، فطبيعتها الطيبة هي التي كانت تنطـق في نفسها وتفصح عن ذاتها. وكان هذا مصدر قلق لابنها قلقًا كبيرًا، وقـد حدثتـه نفسه أنه سيجد مشقة حقيقية في أن يثير إحساسًا قويًا بالله عند والدتـه المريـضة مرضًا شديدًا. ولكنه عقد عزمه على العمل لهذه الغاية في مثابرة.

دعاها إذن إلى أن تبحث في الله عن القوة التي أخذت تضعف فيها يومًا بعد يوم، وتحدث إليها في إسهاب عن الدين، وحاول أن يظهر لها أن كل ما فعلته لـم يكن شيئًا، وأنه بدون اتجاه مباشر إلى الله لن تكون لحياتها قيمة ولربمـا حوسـبت عنها كخطيئة.

وأخيرًا لم يصل معها إلى نتيجة غير إقلاقها إقلاقًا قويًا ثم إثارة الخوف فـي نفسها، إلى أن هدأ القسيس من روع السيدة النادمة. وكان هذا القـسيس – قائـدها الروحي المعتاد – أكثر اعتدالاً من ذلك البروتستنتي الجموح. ولذا نهض في تلـك

المأساة بدور الرجل الشريف كما يتصوره الناس. قال لها إن سيدة طيبة مثلها ليس عليها أن تخشى من الله شيئًا. قال لها – كما يروي ابنها – كل ما يمكن أن يقوله رجل لا إيمان له. رجل يرى في الطيبة الخارجية ما يكفي لضمان الخلاص. وعاد ديريفيا فاتجه إلى والدته من جديد وعبثًا كانت تجيبه بأنه يؤلمها وأنها لم تستطع النوم لثلاثة أيام، فقد رأى هذا الابن المضطرم في ذلك دليلاً على أن صوت الله يجب أن يكون من القوة بحيث يفسر الاضطراب الذي نزل بتلك الروح النقية في رأي الناس، المشوبة في نظر الله. ومع ذلك لم تستسلم الأم ولم يصل معها الابن إلى شيء، وماتت السيدة في هدوء دون أن يخضع قلبها في نهاية حياتها إلى ما طلب إليها ابنها من استسلام وزهد واعتراف بعدم قيمة أعمالها، وأخيرًا دون أن تغير دينها كما كان يريد هو في عنف.

عندئذ كتب الابن هذه الجملة الغريبة التي توضح القصة كلها "كبريائي في أن أجرؤ فأحسب أنني قد ضمنت لنفسي الحياة الخالدة، وفي أن أرى الوصول إلى تلك الحياة مجرد احتمال بالنسبة لكائن في هذا النقاء وتلك الطيبة".

وهذه الوثيقة تظهرنا في حدة على ما يقصد إليه الرجل الديني من القدسية يقارنها بالحياة العادية وبالأخلاق الطبيعية التي ليست في نظره شيئًا، وعنده أنها لا تكفي ليحقق الرجل مصيره الإلهي ويضمن الخلاص والفوز بمحبة الله.

والآن فلنتساءل عن مصدر فكرة هذه الحياة الإلهية، ولننظر كيف ظهرت في التاريخ؟ وكيف أصبحت مقررة؟

لقد تناولت الدروس السابقة المثل الأعلى للحياة عند اليونان، ولا بد من كلمات قليلة نربط بها ما فات بما سنقول.

لقد تصور الإغريق حلولاً ثلاثة لمشكلة الحياة الدينية:

أولاً: الديانة الأولمبية وهي الديانة الكبيرة عندهم، عالم من آلهـة الـضوء يحكمون حياة البشر. زيس وأسرته المقيمون بالأولمب يـراهم الـشاعر وينـشر المؤمن أحيانًا نقابًا على مغامراتهم.

بممارسة تلك الديانة المقررة في المدينة يثبت المـواطن إيمانـه الـوطني وطاعته لشريعة المدينة التي هي دولته، كما يثبت حاجته إلى الاتصال بشيء يعدو حدود ذاته. وتلك ديانة جميلة مشرقة تلقي على الحياة البشرية جلالاً من الأسطورة الإلهية. ديانة مؤلهة للحياة البشرية من بعض الوجوه.

ثانيًا: المثل الأعلى عند الفلاسفة: الحكيم كما صـوره أفلاطـون وأرسـطو والرواقيون وعندهم نرى أن الحياة البشرية قد أدخلت في الطبيعة الكلية فـالأمر لـم يعد أمر عالم من الآلهة بل عالم من العقل تجري فيه الحياة البشرية جديرة بالإنسان: وهؤلاء الفلاسفة قد تبعوا سقراط في وضع قواعد الأخلاق بكـشفهم للإنـسان عـن نفسه. ففي كل بلاد العالم القديم الأخرى وجد الإنسان نفسه ضالاً في عالم من القوى الخارقة، وأما في بلاد اليونان – وفيها وحدها – فقد وصل بفضل المدارس الفلـسفية إلى أن يعي حقيقته وأن يدرك ما هو مدين به إلى مصيره الطبيعـي؛ وبـذلك خلـق اليونان الأخلاق العقلية على نحو ما خلقوا العلوم الرياضية، وذلـك لثقـتهم بالعقـل واستخدامهم للعقل واستغلالهم للعقل. وإنه وإن تكن عندهم ثمة مفارقات كبيرة عـن فكرة الإنسان والإنسانية، وإنه وإن تكن مذاهبهم المختلفة قد صورت للحكيم صـورًا متباينة فإن كل هذا قليل الأهمية؛ إذ الإنسان عندهم هو دائمـًا الأسـاس. الإنـسان بطبيعته التي تخضع لما هو جوهري خالد مطرد في طبائع الأشياء.

وهذه الفكرة التي عاشت بضعة قرون اختفت من العالم لعدة قرون إلـى أن عادت إلينا مع حركة البعث العلمي في عصر النهـضة فرأينـا فكـرة الإنـسان والأخلاق الطبيعية والحياة الطبيعية تظهر من جديد مع علمـاء الإنـسانيات. لقـد كشف عصر البعث من جديد عن الإنسان الذي اخترعه الإغريق.

تلك هي الصورة الثانية للحياة كما صاغها اليونان، وهي تنتهي إلى الطبيعة البشرية، فكرة مشرقة ألقيت إلى العالم واختفت منه عدة قرون ثم عادت إلى الظهور منذ قرون قليلة، وعلى ضوئها لا يزال خيارنا يعيشون حتى اليوم.

والاتجاه الثالث للحكمة القديمة هو اتجاه ديني حار يبعث اضطرابا عميقًا. وذلك لأن تلك الديانة الأولمبية الجميلة لم تكف الجميع وكلها هدوء وفرح، حتى لتكاد تكون ديانة شعراء أو على الأقل ديانة نفوس مطمئنة لا يمسها بؤس هذه الحياة ولا يمتد الاضطراب إلى أعماقها، ولكن بلاد اليونان التي نخطئ فنتصورها بلادًا مشرقة هادئة مطمئنة قد جرى بها دائمًا تيار مضطرب قاتم كما أقلت نفوسًا انشغلت إلى الأعماق بفكرة المصير وبالبؤس البشري وبمشكلة الخلاص.

ونحن نلقي هذا التيار عند عدد من الفرق الدينية والعبادات الخفية: عند الأورفيين – الفيثاغوريين[٣١] وفي أسرار "إليزيس"[٣٢] وأخيرًا بتقدم العالم الشرقي في غزوه لبلاد الإغريق نرى ذلك التيار يصبح شيئًا فشيئًا بحرًا يغرق كل شيء، وذلك قبيل انحطاط روما التي استقرت بها تلك العبادات الأجنبية آتية من بلاد الإغريق أو من مصر أو من سوريا، وكلها تستند إلى فكرة واحدة هي فكرة البؤس والشقاء وسقوط الإنسان، والاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يفتديه غير إله يضحي بنفسه في سبيله، وأن هذا الإله المنجي الذي هزم الموت سيقود البشر إلى الخلود السعيد.

هنا ترون أن فكرة مسيحية كبيرة قد ظهرت كصورة تخطيطية لفكرة الفداء، ولقد تساءل الناس زمنًا طويلًا كيف استطاعت المسيحية أن تهزم الوثنية العاتية في العالم الإغريقي اللاتيني. وفي الحق أن جانبًا كبيرًا من العالم الوثني كان موجهًا منذ

---

(٣١) الأورفيين الفيثاغوريين، انظر هامشًا سابقًا. (المترجم)

(٣٢) "إليزيس" مدينة صغيرة في مقاطعة أتيكا بالقرب من أثينا. وهي مدينة مقدسة كان يحج إليها الإغريق من الجهات كافة وهنالك كانت معابد آلهة الخصوبة الثلاثة، ديميتر وكوريه وإياكوس وذلك لأن الأثينيين القدماء كانوا يعتقدون أن ديميتر المسماة أيضًا سيريس قد أعطتهم الشعير في ذلك المكان الخصب، ولقد كانت تقام في تلك المعابد شعائر سرية لا يؤديها غير الواصلين وهي المسماة بأسرار إليزيس وإليها يشير الكاتب. ولقد كشفت الحفريات سنة ١٨٦٠ عن آثار تلك المعابد. (المترجم)

زمن بعيد نحو المسيحية، وكان الكثير من المعتقدات والطقوس الخليقة بأن تعد النفوس للمسيحية وتفتح لها الأبواب قد ولدت فعلاً. وكان الأساس المشترك بين كل تلك الديانات هو عجز الإنسان بنفسه وحاجته إلى أن يخلصه إله يفتديه ويتغلب على الموت. ثم الاعتقاد بأن الخلاص يستطيع أن يصل إليه المؤمن بعدة أنواع من الطقوس والتطهيرات والشعائر، تعميد وتناول... إلخ وأخيرًا بالتأمل في الله تأمل استغراق. وهنا نرى أصل الكثير من المعتقدات بل الطقوس المسيحية، ومن ثم يسهل علينا أن نفهم كيف أن المثل الأعلى للحكمة، ذلك المثل البعيد، بحكم سموه ذاته، قد انهزم أمام التيار الجارف الذي تدفق من أنحاء العالم كافة، وقد انتهز فرصة انحلال الإمبراطورية وانتشار الفوضى وعجز القوى، التي حافظت حتى ذلك الحين على الإمبراطورية الإغريقية الرومانية، ليكتسح الصيغ البالية في الحضارة الوثنية.

كان الفرد يؤدي وظيفته طول حياته ناهضًا بالعمل لطبيعته، وعنده أن الفضيلة ما هي إلا زهرة كيانه؛ كان إنسانًا، كان حكيمًا وإذا به يفسح المجال لتلك الروح المعذبة القلقة، روح الأسرار التي تنحني أمام صورة إله منقذ قادر على النجاة بها. ولكن هذا الإله المنقذ الذي قوض الحضارة القديمة قد أنقذ على الرغم من ذلك بعضًا من آثار تلك الحضارة. وهذه إحدى ظواهر المسيحية العجيبة، فهي قد احتفظت من العالم القديم ببعض الصيغ الهامة في نفس الوقت الذي حطمت فيه ذلك العالم، وبذلك نقلت إلى البرابرة الكثير من الأفكار القديمة. وإلى هذا فطن ألفريد دي فني وتلك هي المشكلة التي عالجها في دافنيه(٣٣) حيث تشتبك طائفتان من الرجال: طائفة مخلصة للحضارة القديمة، فهي ترى أن أسمى قوى الإنسان هي أن يفهم العالم والفضيلة والجمال دون أن يلتمس عون الرموز السميكة أو أن يركن إلى الآلهة. وضد هؤلاء طائفة أخرى تقول في قلق إن قواعد الأخلاق القديمة النقية ومبادئ تلك الحكمة لا تستطيع في ذلك العصر المضطرب المخيف الذي يتطاحن فيه عالمان – أن تحيا وسط البرابرة ما لم تحتمِ بكنف الدين.

---

(٣٣) دافنيه رواية لألفريد دي فني. نشرت لأول مرة سنة ١٩١٢ بمجلة (الريفي دي ديموند وموضوعها يدور حول غرام راع بالفتاة دافنيه ومعارضة أهليهما في الزواج لأن أحدهما وثني والآخر مسيحي فهذا التعارض إذن يقوم بين عالمين مختلفين في الدين والأخلاق. (المترجم)

ومعلم البلاغة ليبانيوس[٣٤] يوضح كيف أنه من المستحيل في تلك الفترة من تاريخ العالم أن يستغني الناس عن الرموز وأنه لا بد من رموز دينية لننجو بقواعد الأخلاق. وهذا هو ما سوف يردده في إيمان أقوى كل رجال الدين، لا أخلاق بدون عقيدة دينية. "إذا كان المسيح لم يبعث فلنأكل ولنشرب لأننا سنكون غدًا أمواتًا" (القديس بولس).

والآن فلنتساءل بعد كل ما ذكرنا عن المكان الذي تتركه المسيحية للأخلاق الطبيعية في قيادة الحياة. وأنا أسارع إلى القول بأن المسألة صعبة لأنه قد وجد دائمًا في المسيحية تياران، أحدهما يسلم للطبيعة بنوع من القيمة ونوع من الفضل، والآخر يري أنها ليست إلا عجزًا وانحطاطًا وغرورًا باطلاً، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المسيحية فيها نظرتان إلى الطبيعة البشرية: نظرة متشائمة ونظرة متفائلة. وهذان الاتجاهان قد تعارضا أو تداخلا في كل أطوار التاريخ، وما يجوز أن نعتقد في بساطة مسرفة أن المسيحية قد ابتدأت محكمة التشاؤم، ثم أخذ الاتجاه الإنساني يتغلغل فيها شيئًا فشيئًا بتقدم الحضارة.

من الذي نهض ضد رجال البعث العلمي الذين نادوا بالإنسانيات؟ أليس هو لوثر الذي يقرر عجز الإنسان عجزًا تامًا؟! لوثر الذي يقول إن فضيلة الوثنيين ليست إلا رذيلة وأن كل عمل يأتيه "الرجل الشريف" ليس إلا خطيئة. وهكذا نرى "الإصلاح"[٣٥] لا يسعى إلا إلى الحط من قيمة الإنسان، وذلك في نفس الوقت الذي ترفع فيه الإنسانيات من تلك القيمة ولكن "الإصلاح" قد انتهى إلى البروتستانتية وها نحن أولاء نرى من حولنا الكثير من البروتستانت لا يخلصون للوثر وكلفن بل يقدرون الطبيعة البشرية تقديرًا أعدل.

---

(٣٤) ليبانيوس، معلم بلاغة ولد في أنطاكية سنة ٣١٤م ومات بعد سنة ٣٩١م وقد وصلنا معظم ما كتبه ومنه عدد كبير من الخطب التي كتبها نماذج لتلاميذه عن موضوعات مختلفة من بينها الأخلاق. وإشارة ليبانيوس إلي الرموز معناها أن الإنسان لا يستطيع أن يجد قيادة أخلاقية داخلية بل لا بد من أن يأتيه تلك القيادة من الخارج أي من الدين بشعائره وطقوسه ومعابده وهذه هي الرموز.(المترجم)

(٣٥) "الإصلاح" المقصود به الإصلاح الديني الذى قام به لوثر وكالڤن وزونجلى زعماء البروتستانتية فى القرن السادس عشر.

ومن ثم فالتشاؤم والتفاؤل فيما يختص بالطبيعة البشرية قد تغير تغيرًا كبيرًا تبعًا للأزمنة؛ ولذا وجب أن نحسب للاتجاهين معًا حسابهما حتى لا نفسد الحقائق.

ولنبدأ بالنظر في الرأي الأرفق بالطبيعة وهذا ما نجده عند رجال الدين الذين كانوا أيضًا فلاسفة تتلمذوا للمدرسة القديمة ومنهم القديس توما[٣٦] الذي طالما قرأ أرسطو ودرسه.

ونحن لا نستعرض هنا تاريخ اللاهوت ولم نذكر القديس توما إلا للتحديد. ولننظر إليه كيف يعرض تلك المسائل. فهو يقول إن هناك إلى حد ما أخلاقًا طبيعية، وأن الطبيعة البشرية ليست بكليتها فاسدة لا أخلاقية، ولكنها قد سقطت بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فالعون الإلهي[٣٧] ضروري.

الإنسان اليوم في حالة طبيعية ساقطة، ولو أنه كان في حالة سليمة نقية لكان قادرًا على أن يحسن صنعًا، ولكنه بسبب الخطيئة الأولى في حاجة إلى مساعدة الإله ليحقق الحياة الأخلاقية الطبيعية.

والطبيعة البشرية بعد ليست إلا جزءًا صغيرًا من الإنسان الذي له مصير إلهي والذي قدر له أن يحيا بعد الموت حياة مشتركة مع الإله، وإذن فالإيمان والعون الإلهي هما اللذان سيقودانه إلى مدينة الله. والرجل المسيحي يعيش منذ هذه الحياة السفلى في ذلك العالم الإلهي الذي يكون جزءًا منه. فالحياة الأخلاقية للمسيحي تجري في عالم الكشف، والرجل العادي لا يعرف فضائل المسيحي، تلك

---

(٣٦) القديس توما: هو توما الأكيني، ولد في روكاسكا بمملكة نابلي سنة ١٢٢٦ و مات سنة ١٢٧٤ وهو أكبر فلاسفة المسيحية في الغرب وأشهر كتبه "الجامع" ولقد كونت فلسفته مذهبًا عرف بالتومية. (المترجم)

(٣٧) La grace معناه في المسيحية عون الله البشر على ضمان الخلاص وقد ترجم في الكتب الدينية العربية بنعمة الله ولكننا آثرنا أحيانًا أن نترجمه بالعون الإلهي مماشاة للسياق. (المترجم)

التي ينميها بقوة لا يمتلكها هو. وهكذا نرى العنصر الإلهي يكمل فكـرة الطبيعـة ويعقدها. وإذن فهناك أخلاق خاصة بالمسيحية التي وإن استمرت إلى حد مـا فـي التيار العام للأخلاق القديمة، فقد أضافت إليه أخلاقـا جديـدة لا يعرفهـا غيـر المسيحي. هناك نوع من الكمال في الحياة يطمح إليه المسيحي ولا يستطيع سـواه أن يدركه. فالفقر والعفة والطاعة والحياة الدينية بصلواتها وشعائرها كما يزاولهـا من حولنا، كل أولئك تصدر عن الكمال المسيحي فلا علاقة لها بالحكمة العاديـة، وفي كل هذا ما يغطي الحالة الطبيعية للإنسان ويسيطر عليها إلى حد ما.

ولنضرب لذلك مثلاً: فالحياة الإنسانية كلها تكسبها بعض الطقوس المحـددة صفة دينية؛ ففي المسيحية شعائر خاصة بكل الأحداث المهمة في الحيـاة. شـعائر للميلاد وأخرى للدخول في الكهنوت وثالثة لاعتناق الطفل الديانة المسيحية ورابعة للزواج وخامسة للندم وسادسة للموت. وهكذا نرى كل مراحل الحياة قد ازدوجـت وقدست بطقوس الدين.

وبالجملة فإن الدين بمجرد أن ميز بين العنـصر الطبيعـي فـي الإنـسان والعنصر الإلهي وبمجرد أن سلم للطبيعة بقيمتها أعلن أنه من الواجـب أن ننـشر على الطبيعة "طلاء ذهبيًا من العنصر الإلهي" وأن نرفعها إلـى مـستوى الحيـاة الإلهية التي لا مفر من أن تفنى فيها. والإنسان يستطيع من حين إلى حين أن يأتي بعمل لا يكون إجراميًا وإن لم يكن عملاً طيبًا حقًا ما دام أن الله ليس مـصدره ولا غايته. وإذن فالأخلاق العادية ليست شيئًا حتى عند رجال الدين الذين هـم أوفـق بالطبيعة. ونحن لسنا في حاجة إلى أن نلح كثيرًا على المسيحية لنحملها على القول بأن فضائل الوثنيين ليست إلا رذائل وأن سقراط وتلاميذه كـانوا عـاجزين عـن الفضيلة الحقيقية، وعلى أي حال فالفضائل الأساسية هي تلك التي يزاولها المسيحي والتي لا يدرك الرجل العادي سرها، تلك التي غايتها الله ذاته، ومن ثـم فالإيمـان والفضائل الأخلاقية لا تعتبر فضائل حقيقية إلا إذا كانت موجهة نحو الله، وهكـذا

تنتهي المسيحية إلى تقسيم الفضائل: إلى فضائل إلهية أو دينية[٣٨] وفضائل أصلية أو أساسية[٣٩] وتحت هذه الأخيرة تندرج الفضائل الطبيعية كما عرفتها الحكمة القديمة وهي التبصر والعدل والاعتدال والقوة وإن لم تكن لها قيمة إلا إذا انطوت في داخل ذلك العالم الإلهي الخارق الخاص بالفضيلة المسيحية.

وهنا يجب أن نقف قليلاً لنعقد موازنة ستنير الكثير من هذه الأشياء. فالأمور تجري في المسيحية بالنسبة للأخلاق على نفس النحو الذي تجري عليه في العلاقة بين الدين والفلسفة.

المسيحية تسلم بأن الإنسان قادر على المعرفة، ولكنها قدرة محدودة، ومن خلف العقل الإنساني يقوم عالم الكشف. الإنسان يستطيع أن يقود نفسه خلال العالم الطبيعي فيضع العلم والفلسفة ولكن ثمة العالم الإلهي الرحب الممتد خلف العالم والفلسفة وهذا لا يستطيع أن يفتح للإنسان أبوابه غير الكشف والإيمان.

ومن ثم كان من واجب المسيحي أن يظهر أن الإيمان والعقل متفقان، وفي هذا ما يضني الكثير من النفوس المتدينة عندما تحرص على أن تفكر. وذلك لأنه ثم صعوبة كبيرة في التوفيق بين ما يراه العقل وبين ما تريد المعتقدات المسيحية أن تمليه. وهذا هو نفس الموقف القائم بين العقل والسلوك، فهناك حكمة إنسانية يمكن أن تكون دقيقة صادقة إلى حد ما، وهناك سلوك إنساني يمكن أن يكون طيبًا إلى حد ما، ولكن من خلف كل هذا وأبعد منه توجد الحياة الأخلاقية الإلهية والحكمة الإلهية.

---

(٣٨) الفضائل الإلهية أو الدينية هي تلك التي موضوعها الله ومجموعات ثلاث، الإيمان والأمل والمحبة (الإحسان). (المترجم)

(٣٩) الفضائل الأساسية أو الأصلية هي العدل والتبصر والاعتدال والقوة كما سيذكر المؤلف فيما بعد. (المترجم)

ومع ذلك فهناك فرق؛ فالمسيحية تعترف بأنه ليس هناك من البعد بين الأخلاق الدينية والأخلاق الطبيعية مثل ما بين المعتقدات الدينية والحكمة العادية. فهي تقول كما تقول الأخلاق العادية: لا تقتل، لا تسرق.... إلخ

كل قواعد الأخلاق متشابهة وذلك لأنها قد استفادت جميعها من تجارب الإنسانية كما أنها ثمار لحالة من الحضارة؛ ولهذا كان الجمع بين الأخلاق الإلهية والأخلاق العادية أسهل من الجمع بين المعتقدات الدينية والعلم أو الفلسفة.

فإله علماء الهندسة والرياضة ليس الإله الذي يكشف عنه الإيمان، الإله المكون من ثلاثة أشخاص، الإله الذي له ولد والذي هو إنسان وإله في نفس الوقت، الإله المتجسد المفدّي، الإله الذي لا يستطيع العقل أن يعرف عنه شيئًا.

والإنسان من جهة أخرى كائن فيه من التعقيد والتغير وعدم الاستقرار ما يجعله أضعف في سلوكه منه في بحثه عن الحقيقة. فهو إذا أسلم إلى قواه فحسب استطاع أن يسير في مجال المعرفة إلى مسافة بعيدة، ولكنه في الحياة عرضة لكل المغريات ولسائر أنواع الضعف الخلقي التي تأتيه من جسده، وعون الله لازم له ليزاول الحكمة الطبيعية مهما تكن تلك المزاولة متواضعة.

هذا هو الاتجاه المتفائل. وأما الاتجاه المتشائم فنجده عند كل تلك النفوس المعذبة التي ما فتئت تنادي في كل عصور المسيحية ببؤس الإنسان وضعفه بغير عون الله، ولقد وجد من الوعاظ منذ أوائل المسيحية وفي كل أطوارها، ولا يزال يوجد حتى اليوم، من يعود في عنف لهذه الفكرة، وتلك كما قلنا هي فكرة لوثر الكبيرة. فما يفعله الإنسان ليس إلا خطيئة ودنسًا، وطيبة الله تتفضل فلا تنظر إلى خطايا الإنسان. وكل ما يستطيعه الرب هو ألا يحاسب الإنسان على تلك الخطايا، ولكن ذلك لا يمنعها من أن تظل خطايا. فالله نفسه لا يستطيع إزاءها شيئًا اللهم إلا عدم محاسبتنا عليها.

وفي هذا إنكار تام لقيمة الإنسان، إنكار لحريته ولنشاطه الخاص ولقدرة العقل، وهي نظرة مسرفة في مضادتها للطبيعة، ولكنها ليست كما قلنا نظرة أساسية في صيغ الديانة البروتستانتية كلها، فالنزعة الحرة في تلك الديانة قد تخلصت من تسلط فكرة الخطيئة التي تثقل الإنسان، وبذلك أصبحت البروتستانتية في أحيان كثيرة مذهبًا أكثر اعتدالاً. وأما لوثر فقد كان وفيًا لتقليد مسيحي قديم. ونحن نعلم إلى أي حد استغل أنصار جانسينوس[٤٠] هذه الفكرة التي نتحدث عنها الآن كما أن بسكال قد جنح إليها أحيانًا. القضاء السابق والعون الإلهي الذي لا يقهر تلك هي معتقدات مذهب جانسينوس المخيف. مذهب "المسيح الضيق الأذرع العاجز عن أن يحتضن العالم" كما يقول عنه بوسويه.

ونحن نستطيع أن نجد هذين التيارين في الحُكم الذي تصدره المسيحية على الحكمة القديمة، وذلك لأنها لم تستطع أن تنفض يدها من تلك الحكمة، فآباء الكنيسة الروحانيون قد عاشوا على الحكمة القديمة. وفلسفة القرون الوسطى المدرسية ليست إلا استخدامًا للفلسفة القديمة وفقًا لمبادئ الدين المسيحي.

فالقديس توما مثلاً قد ابتدأ تلميذًا أمينًا لأرسطو، ولم يتركه إلا عندما أدرك أن هذا الفيلسوف ليس مسيحيًا ما دام لا يعرف الإله المكون من ثلاثة أشخاص. وفي الحق أن المسيحية لم تجهل التفكير القديم، وإن كانت قد تسامحت معه أحيانًا ورفضته أحيانًا أخرى تبعًا للاتجاهين اللذين ميزنا بينهما.

---

(٤٠) جانسينوس: قسيس ولد في الأراضي الوطينة سنة ١٥٨٥ ودرس في جامعة لوفان وهناك تسمى باسم جانسينوس أي ابن جان (ابن يوحنا) وقد درس مذهب القديس أوغسطين مع صديق له دراسة عميقة وبخاصة فيما يختص بالعلاقة بين نعمة الله أو عونه وحرية الإرادة. وقد أودع نتائج بحثه هو وصديقه كتابًا بقلمه عنوانه أوجستينوس. ظهر هذا الكتاب بعد موت المؤلف سنة ١٦٤٠ وقد سماه بهذا الاسم لاعتقاده أنه قد صدر فيه عن آراء القديس أوغسطين الحقيقية فيما يختص بالعون الإلهي، ومجمل آرائه هو أن البشر منذ الخطيئة الأولى لم تعد لهم حرية داخلية وذلك لأنهم يخضعون طورًا لتحكم الجسم وطورًا لعون الإله ولو أن الله أمدهم دائمًا بعونه لما ارتكبوا خطايا ولكنه يرفض أحيانًا أن يمدهم بذلك العون فيتركهم فريسة لأجسامهم التي تقودهم إلى الشر. وإذن فلا خلاص بغير عون الله. وهذا المذهب يخالف مذهب البابوية المعتبر المذهب العام في المسيحية والذي يقول إن الإرادة الإنسانية حرة وإننا إذا كنا نرتكب خطايا فليس ذلك لأن الله يرفض أن يمدنا بعونه بل لأننا نفضل الشر على الخير. ولهذا اعتبر مذهب أوجستينوس بدعة وثارت حوله مناقشات طويلة في فرنسا اشترك فيها باسكال وبوسويه وغيرهما. (المترجم).

وبمناسبة هذه المشكلة التقليدية الخاصة بفضيلة الوثنيين لم يكن من الممكن ألا ترى المسيحية تلك الفضائل الرائعة التي تحلى بها حكماء العالم القديم. وكان هذا هو السبب في ظهور الحلول التي ذكرتها. فمن الآباء الروحانيين من ود لو يعترف بتلك الفضائل ويعزوها إلى الطبيعة إلى حد ما، ومنهم من يفضل أن يفترض تدخل العون الإلهي عند أولئك الحكماء. وأخيرًا قال بعضهم إن فضائل الوثنيين ليست إلا مظاهر وإنها في الحقيقة رذائل فاخرة. وهذا الرأي، وإن لم يكن هو رأي القديس أوغسطين[٤١] على وجه الدقة، إلا أننا نجد عنده ما يشابهه.

فلنذكر سقراط الذي ضرب المثل للفضائل الإنسانية والذي مات في نبل إلهي فهو أيضا قد هزم الموت، ولربما كان في ابتسامته من الانتصار مثل ما في دعاء المسيح وهو بالجلجوثة[٤٢].

والمسيحيون لم يستطيعوا أن يغفلوا عن هذا النبل، ولم يجرؤ أن يهاجم سقراط إلا اثنان أو ثلاثة من كتابهم اللاتينيين؛ وأما الآخرون فقد طبقوا على حالة "سقراط" التفسيرات التي ذكرتها، وإن لم تخل في الحق من شيء من التكلف.

وعلى نفس النحو سارت الأمور أثناء تاريخ المسيحية كله. ففي نفس الوقت الذي صاح فيه "إرَزم" العالم بالإنسانيات المسيحي الحكيم، بتلك الجملة الجميلة "أيها القديس سقراط ادع لنا الله"، هاج "الإصلاح" ضد سقراط وضد حكمة القدماء الضالة.

فلنخرج من هذا الدرس بتلك الخلاصة، وهي المسيحية في بعض صيغها تقبل إلى حد ما وجود أخلاق طبيعية وأنها لم تستطع أن تتجاهل تلك الأخلاق التي وجدت بالفعل والتي مارسها العالم القديم كله وجزء من العالم الحديث، وإن كانت

---

(٤١) القديس أوجستين: هو أشهر أباء الكنيسة اللاتينية (٣٥٤م - ٤٣٠م) ابتدأ حياته بالانهماك في اللذات ثم تأثر بتعاليم القديس امبرواز فاعتنق المسيحية. ومن أشهر كتبه "مدينة الله" و"الاعترافات" و"رسالة في العون الإلهي"، ولاعترافاته بنوع خاص قيمة إنسانية بالغة. (المترجم)

(٤٢) الجلجوثة، جبل إلى جوار بيت المقدس تقول المسيحية إن المسيح قد صلب فوقه. (المترجم)

تميل طبعًا إلى الحط منها في سبيل تلك الأخلاق الإلهية التي تخطط أمام الإنسان آفاق الحياة الخالدة، والتي تغمره بأشراقها، وتغير من مظهر كل عمل مقدس تستطيعه طبيعته.

وهي تزداد تعلقا بالأخلاق الإلهية كلما ازدادت نظرتها إلى الطبيعة البشرية تشاؤما. وفي الواقع أن أساس هذه المناقشة هو طريقة تصورنا للطبيعة البشرية. فهناك من يفكر وفقا للعقل وللطبيعة، وفلاسفة العالم القديم هم ذوو السبق في هذا الاتجاه وهم أساتذته. وهناك ذلك العدد الجم من الناس الذين يوازنون بين الطبيعة وبين عالم الإيمان الفسيح الغامض. والمسيحية التي اتخذناها مثلاً ليست إلا حالة خاصة، ومن الممكن أن نجد في كل الديانات الأخرى مشكلة كتلك التي درسناها.

والآن، ما هي المآسي وما هي التضحيات التي يدفعها عقل الإنسان وإحساسه ثمنا لسيطرة الإيمان على النفس البشرية؟ ذلك ما سوف نراه في الدرس الآتي:

٢- الإيمان

يمكن تلخيص الدرس السابق في كلمات قليلة: الأخلاق المسيحية تفترض قبل كل شيء التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو إلهي. الطبيعة عاجزة عن أن ترتفع بذاتها إلى الواجب الأخلاقي وبخاصة إلى السعي وراء الغايات التي يندبنا إليها الوحي الإلهي. وإذن فبدون تدخل الله تدخلاً دائمًا، بدون ذلك الأثر الفعال الذي تحدثه القدرة الإلهية في الطبيعة؛ الأثر الذي نسميه عون الله أو رحمته، سيظل الإنسان ضالاً في حياتنا الأرضية عاجزًا عجزًا تامًا عن أن يصل إلى غايته الحقيقية التي يحددها الدين. وفي هذا الدرس نريد أن نستعرض معنى الفضيلة عند المسيحي. نستعرض ما في المثل الأعلى للحكمة التي تقدمها المسيحية للإنسان من أصالة وجدة. وإنه لمن البين أن الفضائل الأساسية التي تلحق بها كل الفضائل الأخرى هي

تلك التي موضوعها الله ما دام هو الخالق للإنسان، وهو الغاية التي إليها يسعى، وهذه الفضائل الدينية هي: الإيمان والأمل والإحسان. وأما فضائل الحكمة القديمة كالاعتدال والتبصر والعدل إلخ، فإنها وإن ظلت موفورة التبجيل إلا أنها تستمد كل قيمتها من الفضائل العليا. والمسيحي – كما قلنا في الدرس السابق- يحب إخوانه في الإنسانية، لا لأنهم بشر مثله فحسب بل لأنه وإياهم أبناء "أب" واحد. ولما كان الإيمان هو الفضيلة التي تربط بين الإنسان والله، فإنه هو أيضا وسيلته للاتصال بالعالم العلوي الإلهي. الإيمان هو الذي يقوده إلى الأمل وإلى الحب. الإيمان والأمل والإحسان (محبة الغير) تلك هي الفضائل الثلاث الكبيرة في المسيحية. ونحن محاولون الآن عرض تلك الفضائل وإيضاح مضمونها والبحث عن نواحي الطبيعة البشرية التي يتصل بها ذلك المثل الأعلى من وجهة نظر الباحث في علم النفس.

هناك اعتقادات تعدو أسبابها. فعندما يبرهن أمامنا على نظرية هندسية نصدق بها. ولكن تصديقنا لا يعدو البرهان، وعندما نتناول إحدى وقائع الماضي يكون تصديقنا أقل ثباتا، وذلك لما يخالطه من بعض الشك ومن جانب كبير من الاحتمال، وإن كنا أحيانا نهمل ذلك الشك ونعتقد أننا متأكدون.

في الحالتين السابقتين موضع نظرنا إما أفكار وإما وقائع. ولكن هناك اعتقادات تصدر عن عواطفنا. وذلك مثلا عندما يحلو لنا أن نؤمل في مستقبل للإنسانية خير من حاضرها فنتحدث عن اطراد التقدم. وتلك أفكار تقوم بلا ريب على أساس من بعض الحقائق الثابتة كملاحظتنا أن الحضارة الإنسانية قد تقدمت باطراد في بعض النواحي. ولكن عواطفنا ورغبتنا ومحبتنا تعيننا على تخطي حدود ما يجب عقلا أن نأمله وأن نعتقده. هل المستقبل سيكون كالماضي في تطور الجنس البشري؟ وهل البربرية لن تثب على الإنسانية من جديد؟ ذلك ما لا نعلمه ولكنه يحلو لنا أن نعتقد وأن نأمل. هناك أناس يؤمنون إيمانا حارا بأفكار كهذه. هناك رجال تنزل فكرة التقدم المطرد من نفوسهم منزلة الإيمان الديني.

وأخيرًا هناك أشياء نؤمن بها بالعادة وبحكم الضغط الاجتماعي. هناك معتقدات كثيرة لم نسبر قط أصولها. هناك أناس كثيرون يؤمنون "لأنهم قد عُلموا أن يؤمنوا" والبشر كافة يشبهون في بعض النواحي أولئك المؤمنين. هناك أشياء كثيرة نسلم بها ولم يحدث إطلاقًا أن شككنا فيها، وذلك لأننا نسمعها تقال أو نراها تُفعل. والمعتقدات السياسية أو الأخلاقية عند كثير من الناس لا أساس لها غير هذه المبادئ. وإذن فهناك – إن جاز ذلك التعبير – ثلاث صيغ كبيرة للاعتقاد، وسوف نرى أن هناك كذلك ثلاث صيغ كبيرة للإيمان، وذلك لأننا إذا كنا قد استطردنا هذا الاستطراد، فإنما فعلنا ذلك لكي ندل على أن الإيمان الديني ليس إلا نوعًا من الاعتقاد.

وأول صيغة هي ما يمكن أن نسميه بالإيمان الضمني. ذلك الذي يقوم على العادة، على الإيحاء الاجتماعي، على المحاكاة.

والثانية تقوم على الإحساس. نؤمن لأن الإيمان يشبع رغبات القلب. نؤمن لأن الإيمان فرض محبوب، فرض يصلح لطبيعتنا البشرية.

وأخيرًا نؤمن لأن لدينا أسبابًا تحملنا على الإيمان، وإن تكن الأسباب متفاوتة الصحة في سلم كامل لقيمها، ولكننا مع ذلك نؤمن ونؤمن مستندين إلى أسباب.

وأكبر رغبة عند الرجل المكون تكوينًا علميًا هي أن يعطي إيمانه – ما استطاع – صيغة عقلية. نحن نحاول ما استطعنا أن نصل بمعتقداتنا إلى مرتبة اليقين، فإذا لم نصل إلى ذلك – وكنا من رجال الفكر الذين يأبون أن يتابعوا في سذاجة قلبهم وشهواتهم – بقي في نفوسنا شيء من التردد والشك والاضطراب والضيق، وأحسسنا أننا لسنا راسخين في اعتقادنا رسوخًا تامًا.

وهذه ليست صفة الرجل المؤمن. وإيمانه لن تكون له قيمة إذا اقتصر على ما هو ثابت ثبوتًا يقينيًا ونشأ عن ضغط الحقيقة العقلية. فنحن عندما يبرهن لنا على نظرية هندسية لا نستطيع أن نعتقد أن الحقيقة لا تتفق وتلك النظرية، ومن ثم لا

يكون لنا فضل في الجزم بشيء لا نستطيع الإفلات من وضوحه. والاعتقاد الذي يتكون على هذا النحو العادي ليس إلا شيئًا طبيعيًا، شأنه شأن كل عملية من عمليات العقل البشري. ولكن الرجل المؤمن كما قلنا يحاول على العكس من ذلك أن يتصل بإله يعدو حدود العقل.

وكما أن الأخلاق الإلهية شيء مغاير للأخلاق الطبيعية؛ حتى لنراها تملي على المؤمن واجبات لا يمليها القلب، كذلك الأمر في الإيمان: فهو يملي أنواعًا من الاعتقادات التي لا علاقة لها بالعقل.

ولننظر في الاعتقاد المسيحي: إله ينزل إلى الأرض ليفتدي الإنسان؛ إله في ثلاثة أشخاص، هذا الاعتقاد لا يماشي العقل، ورجال اللاهوت أنفسهم يعلمون ذلك حق العلم.

والمؤلهة[٤٣] أنفسهم يترددون ازاء إله كهذا مكون من ثلاثة أشخاص؛ إله له طبيعتان: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية. يترددون إزاء كل خالد صمد يصبح إنسانًا فيألم كالإنسان ليفتدي خطايا البشر. إن في المسيحية أنواعًا من المعتقدات العجيبة التي يلقى أرسخ المدافعين عنها إيمانًا أكبر الصعوبات في تبريرها. ومعنى ذلك أن الاعتقاد شيء غير عقلي نؤمن به أحيانًا لأسباب عقلية وأحيانًا أخرى لأسباب غريبة عن العقل. ومن ثم، فالإيمان الديني لا يمكن أن يكون إيمانًا عقليًا حقًا. ومع ذلك يسعى هذا الإيمان إلى أن يكون عقليًا. لماذا؟ لأنه بدون تبرير عقلي يمكن لأي اعتقاد أن يبدو مشروعًا. وإذا كنا نستطيع أن نؤمن معفين أنفسنا من فحص أدلة ذلك الإيمان؛ فلماذا لا نؤمن عندئذ بكل الخرافات التي ترويها الأساطير القديمة؟ ومن هنا وجب أن تكون لدينا أسباب وأن نقدمها. ولكنه إذا كانت الأسباب مسرفة الوفرة، خرج الإيمان الديني عن أن يكون قلبيًا حقًا صادرًا عن إلهام من الروح المقدسة. ومن هنا الحيرة التي يقع فيها المسيحي فيما يتعلق بالإيمان.

---

(٤٣) "المؤلهة" هم أولئك الذين يقولون بوجود الله وبالدين الطبيعي وينكرون الوحي والرسالة؛ ويمثلهم بفرنسا في القرن الثامن عشر روسو وفولتير ومونتسكيو. (المترجم)

لكي ننفث شيئا من الحياة في هذا العرض النظري، دعنا نأخذ بسكال[٤٤] كمثل وهو قد حلل الإيمان المسيحي تحليلا بالغ العمق فقال بوجود ثلاث وسائل للإيمان: العقل والعادة والإلهام. العادة وسيلة ما سميته بالإيمان الضمني، والعقل وسيلة الإيمان العقلي، والإلهام في نظر الباحث النفسي وسيلة الإيمان العاطفي. للعرف أو للعادة عند بسكال فضل كبير إذ تمحو العقبات من سبيل الإيمان، فالرجل الذي يأخذ – قبل أن يؤمن – في تأدية الشعائر كما يؤديها المؤمن يعد نفسه للإيمان بعمله هذا. وذلك أولاً لسبب سلبي هو محوه لنوع من الحياة لا يتفق والإيمان، وأنت إذا أسلمت نفسك للذات والشهوات لن تصل إلى الإيمان مهما أجهدت عقلك. وعل العكس من ذلك عش كما لو كنت مؤمنا، وأرغم نفسك على ذلك النوع من الحياة تر أنك قد حطمت العقبة الأساسية. إننا بعمل ما يعمله المؤمن نصل أحيانا إلى أن نوحي لأنفسنا بالإيمان نفسه، وهذه ملاحظة نفسية بالغة العمق. ونحن نعلم أنه في تصنع عاطفة ما بدأ بالإحساس بها. فإذا عملنا على التمكين لذلك الموقف وأخذنا في تنمية البذرة لن نلبث أن نخلص من عملنا هذا بصورة تخطيطية صادقة لتلك العاطفة.

وكذلك الأمر في الإيمان. فالرجل الذي يرغم نفسه ويستبله فيأخذ من الماء المقدس يمكن أن يبدأ في الإيمان بتصنع صادق يصبح في النهاية إيمانا قويا. وللعادة أثر آخر فهي تمكن للاعتقادات وتثبت في النفس أعراق النتائج والحجج التي تصل إليها. وهذا مبدأ آخر، وذلك لأننا لسنا الآن إزاء إرغامنا لأجسامنا وإنما نحن إزاء مؤمن اجتمعت لديه أسباب للإيمان، وأتت العادة فثبتت في نفسه أعراق النتائج التي استخلصها مما لديه من حجج، وبذلك أعفته من وضعها باستمرار نصب عينيه.

---

(٤٤) بسكال: عالم بالرياضيات والطبيعة وفيلسوف فرنسي شهير حدثت له حادثة بجوار جسر نيي على مقربة من باريس ومنذ ذلك الحين أخذت تتراءى له مشاهد هذيانية يرى فيها هوة إلى جانبه يكاد يسقط فيها فاتجه منذ ذلك الحين إلى الدين واعتزل في دير بورروبال حيث أخذ نفسه بالتقشف والزهد وقد دافع عن مذهب جنسينيوس في "خطاباته الريفية" وهاجم خصومه اليسوعيين أعنف هجوم. وهو كاتب مفكر ذو عبقرية فذة. ولقد مات قبل أن ينتهي من إتمام "دفاعه عن المسيحية" فنشرت الأجزاء التي كتبها بعنوان "الأفكار". ولد سنة ١٦٢٣م ومات سنة ١٦٦٢ م؛ وآراؤه التي يبسطها المؤلف موجودة في "الأفكار". (المترجم)

والوسيلة الثانية هي العقل، وبسكال بلا ريب لا يترك له إلا مجالاً ضيقًا. وسوف نرى لماذا فعل ذلك. ومع هذا فإنه يستخدمه. فهو يستخلص من الانتقادات التي يوجهها العقل لنفسه سببًا للإيمان. وما هي العقبة الكبرى التي تعترض المسيحي؟ أليست العقل الذي يناقش الدين؟! ولكن العقل بنقده لنفسه لن يلبث أن يعترف بوجود عدد كبير من الحقائق التي تتجاوزه، فيعجز عن إدراكها، وبذلك يسلم بأن الحقيقة المطلقة ليست في الواقع في متناوله، فإذا صح ذلك فلماذا لا نسلم بأن الاعتقاد الذي يعدو العقل يمكن أن يكون صحيحًا؟ وبسكال يحاول أن يظهر أن اليقين نفسه، وأن الوضوح فيهما شيء لا يمكن التدليل عليه، وأننا نسلم بنوع من الجبر الداخلي الذي لا يمكن تبريره، وهو أشبه ما يكون بالغريزة "إن للقلب حججه التي لا يعرفها العقل". قلب وغريزة ومبادئ. وعالم الهندسة نفسه يصل في نهاية برهانه إلى أشياء من الوضوح بحيث لا تقبل برهانًا، وهو يسلم بها بحافز شعوري لا بإيمان عقلي يمكن تبريره. ومن ثم فإنه لما كان القلب عند بسكال هو الذي يحس بوجود الله لا العقل، فإن ذلك الإله الذي يدركه القلب يصبح إلهًا مشروعًا أمام العقل بحكم نقد ذلك العقل لنفسه. ولكن هذا ليس معناه عدم وجود أسباب للإيمان، فهناك مثلاً معجزات المسيح وفيها يرى بسكال سببًا للإيمان؛ ولكن العقل يقبل الشك لما فيه من ضياء وظلمة، وفي ضيائه أحيانًا من الاضطراب ما يمنعنا من أن نستسلم إليه طائعين، ومن ثم يعجز بنفسه عن أن يحملنا على التسليم.

وإذن فأسباب الإيمان ليست حاسمة بالنسبة إلى المؤمن، ووظيفة العقل الأساسية في الإيمان العقلي ليست إلا في نقده لنفسه. وهذه الفكرة قد استخدمها رجال الدين مرات كثيرة محاولين تحطيم العقل بالعقل نفسه، وذلك خدمة للإيمان.

والوسيلة الأخيرة هي الإلهام. الإلهام عند بسكال هو الشعور القلبي الذي يحمل الإنسان على أن يهب نفسه. يهبها هبة تامة كما يفعل المولهون. الإيمان أشبه ما يكون بالوله، ولكن الإلهام أيضا التفاتة إلهية – فيض من الله.

بفضل الإيمان نستطيع فهم الإنسان، وكلنا يذكر تحليلات بسكال الشهيرة. الإيمان يمكّننا من أن نشمل بنظرة واحدة عظمة الإنسان وحقارته. وهو يحاول أن يجمع في الحكمة المسيحية بين المذاهب المتعارضة في الحكمة القديمة فيرى أن النفس عند الرواقي والنفس عند البيروني[٤٥] ليستا إلا أجزاء من النفس المسيحية. ليستا إلا أشلاء من الطبيعة البشرية الكاملة، إلا حطاما من نفس إلهية. النفس البشرية عظيمة وحقيرة معًا. متضعة ولكنها غير محدودة، نفس عجيبة بعدم تناهي حدودها.

وليس ثمة غير كلمة واحدة نكمل بها النقص عند بسكال. تلك الكلمة هي ما أشرت إليه سابقًا وهي التي تعوز الصورة التي صورها للإيمان المسيحي وتجعلها غير كاملة، وأعني خوفه من تحكيم العقل ذلك الخوف الذي نجده في "الأفكار". فهذه القسمة ليست من قسمات الديانة الكاثوليكية، وفي المذاهب المدرسية الكبيرة أوضح دليل على ذلك. فالكاثوليكي يستشهد بالعقل في تأييد الإيمان ما استطاع، والمذاهب المسيحية الكبيرة تطمح إلى حد ما إلى أن تدلل على أن الإيمان الديني استمرار للطبيعة البشرية. فهناك مفكرون كالقديس توما مثلاً قد توفروا للتدليل على أن الله في قمة المعرفة البشرية إذا صح ذلك التعبير. هناك لاهوت عقلي وهناك دين طبيعي، وهذا الدين الأخير هو الذي يمهد السبيل للديانات المرسلة، ثم إن العقل هو الذي يمد وشائج الإيمان العقلية كوجود الله مثلاً، وهو يفعل ذلك بفضل قواه الذاتية.

---

(٤٥) البيروني: نسبة إلى بيرون أول فلاسفة الإغريق الشكاك في القرن الرابع ق.م فقد كان ينكر استطاعة الإنسان أن يصل إلى الحقيقة وعنده أن الكائنات العضوية خاضعة باستمرار لتجدد مستمر ومن ثم فنحن لا نستطيع أن ندرك غير مظاهرها الخارجية ونحن نلقى دائما عند البشر أخطاء مختلفة، متناقضات في التفكير وخداع من الحواس وإذن فتبحث عن الحقيقة لا يستند إلى شيء ثابت ولذلك فمن واجب الحكيم أن يتوقف عن الحكم فهو يتبع المظاهر دون أن يحكم بحقيقتها وفي ميدان الأخلاق يدعو إلى أن نصل إلى سعادة سلبية تتلخص في عدم التأثر وهذا الشك الذي قال به بيرون عظيم الخطر على نشاطنا الروحي وهو مختلف عن شك ديكارت المنهجي الذي اتخذ منه الفيلسوف الفرنسي سبيله إلى اليقين وأما عن أخلاقه فمن البين أنها تتفق مع الأخلاق الرواقية. (المترجم)

ولكن بسكال قد رفض هذه النظرية لأنه كان يحذر الإنسان، ولأنه كان يعمل ضد الجزويت، أولئك الذين كانوا يجنحون بالدين إلى الناحية المدنية، ويسلمون للطبيعة البشرية بالشيء الكثير؛ ومع ذلك فقد استخلص من تجارب الجزويت في التربية وفي الدين ملاحظات كثيرة كتبها عن العادة.

هذا مثل للرجل المؤمن نستطيع أن نأخذه كأنموذج للإيمان المعقد الكامل تقريبًا، وذلك مع مراعاة التحفظ الذي ذكرته. ونحن نلاحظ حولنا ضروبا متعددة من الإيمان: نلاحظ مؤمنين بالعادة يذهبون إلى القداس محاكاة للغير واحتراما للضغط الاجتماعي ومؤمنين متقدين مضطربين متقلبين، وأخيرا مؤمنين متعقلين متفاوتي التوفيق في حجاجهم. هناك "ضروب من الطبائع البشرية" والنفس الواحدة تمر بعدة أنواع متوالية من الإيمان. ولقد قال جان جاك روسو إنه قد آمن في طفولته بالضغط، وفي شبابه بالعاطفة، وفي نضوجه بالعقل، وفي شيخوخته لأنه كان دائمًا قد آمن.

والآن فلنبحث على عجل عن طبيعة ذلك الإيمان الذي خططنا سبله – علام يرتكز وعلى أي الخصائص البشرية ينهض؟

الإيمان الضمني قبل كل شيء نتيجة لمزاولة الشعائر وللضغط الاجتماعي. لمزاولة الشعائر أولاً، ففي كل شعيرة منهج يدعو إلى الإيمان. يؤديها الفرد في جو فكري إذا صح هذا التعبير. يأخذ من الماء المقدس فيعيش في جو دينه. وهو لا يقف عند مزاولة بعض الأعمال اليدوية، ففي عمله هذا ما يمهد للإيمان كما قلنا. كما أن هناك شعائر أخرى شفوية كالصلاة مثلاً وكقراءة الكتب المقدسة. الطقوس تسوق المواظب عليها في أعقاب دينه وتعينه على أن يحيا الحياة الإلهية. والسنة المسيحية بأعيادها أليست احتفالاً مستمرا بحياة المسيح؟

الحياة المستمرة وسط الذكريات التي تتعلق بأحداث ما، تجـذبنا إلـى تلـك الأحداث وكأننا قد نومنا تنويما مغناطيسيا. ونحن نعلم الدور الذي يريد "أوجـست كنت" من الاحتفال بالأعياد أن يلعبه في ديانة الإنسانية التي نادى بها.

ومن الناحية الأخرى كثيرًا ما يصحب الطقوس نوع من الإثارة والهوس إذ تتبادل العواطف وتتقد، ونحن نعلم كيف أن الجماهير تتهوس عندما ترتد عاطفة كل فرد إلى الآخر وتتقدح معها، وكل من رأى جمهورًا متحمسا يـستطيع أن يلاحـظ تلك الظاهرة.

وأخيرًا يلعب الضغط الاجتماعي دورًا مهما، فكل عضو في جماعة دينيـة يتشبع بإيمان تلك الجماعة برد فعلي آلي منها. نحن غرقى في الهيئة الاجتماعيـة التي تحوطنا وفينا أشياء كثيرة لم نكونها بأنفسنا، ثم إن الجماعات الدينيـة منظمـة تنظيما قويا، وهي تملك لتدعيم معتقداتها وطقوسها أنواعا مختلفة من الجـزاءات؛ جزاءات: على الآراء بل وجزاءات بالحرمان لمن يخرج عن الدين.

والإيمان العاطفي أمره بسيط، فهناك أشياء كثيرة نعتقد بها لأننا نرغب فيها ونحبها. والرجل المؤمن، الرجل المتعبد، يسلم نفسه بكل جوارحه إلى مـا يعتقـد. وهو يؤمن لأن الدين يحقق رغباته. وما مصدر قوة الدين وسـحره؟ هـو اتفاقـه وبعض الميول العميقة في الإنسان. الدين المسيحي إجابة لبؤس الإنـسان وعجـزه وحاجته إلى الخلاص بفضل عون خارجي، وبهذا يتميز الرجل المسيحي.

في الوقت الذي أخذت فيه الحضارة القديمة تترنح وأخذ العـالم الإغريقـي الروماني يفنى، رأينا شيعا دينية ومعتقدات أجنبية تنهض في الإمبراطوريـة وقـد أتت من كل جهات العالم وبخاصة من بلاد الفرس ومصر وسـوريا وكـل هـذه المعتقدات تؤكد عجز الطبيعة البشرية. والحاجة إلى تجديد الحياة بعون إله – إلـه يقاسي الموت فداء لمن يؤمن به – ليست في بعض مراحل التاريخ إلا هبـة مـن

الطبيعة البشرية؛ والديانات تأتي عندئذ لتشبع تلك الحاجات بما تقترحه من معتقدات. وفي الديانة المسيحية أشياء كثيرة تشبع ما تهفو إليه بعض النفوس وما تستشعره من عواطف؛ فكل أولئك الذين يحسون بخطيئة أصيلة قد دنست أرواحهم أعمق تدنيس، كل أولئك الذين يحسون بعجزهم المطلق وعدم قدرتهم على عمل شيء بأنفسهم، كل أولئك الذين يقولون مع الشاعر إنهم لا يستطيعون عمل الخير الذي يحبونه وإنهم يعملون الشر الذي يبغضونه، كل هؤلاء الناس يناديهم ويغريهم ويسحرهم الاعتقاد في الفداء والتجسد، الاعتقاد في دين الخلاص.

والعقل يحاول أن يدلل، ولكن الإيمان لا يسمح له بأن يسرف في ذلك التدليل ومن ثم جاء عدم ثبات ذلك المزيج الذي يمكن أن نسميه الإيمان المتعقل. ولننظر إليه يعمل في تدعيم المعتقدات الدينية.

نحاول إثبات الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة ولوجود المسيح ولحدوث معجزاته فعلاً، ثم نقول إنه إذا كان كل هذا صحيحًا تاريخيًا فهذه الشخصية لا يمكن إلا أن تكون إلهًا، ومن الجهة الأخرى نقول إن العقل يثبت وجود إله لا يمكن أن يخطئ أو أن يخدعنا، وإذن فهذه الشخصية هي ذلك الإله الذي لا يمكن أن يُعلِّم البشر شيئًا غير الصدق المستقر في طبيعته الإلهية ذاتها. ثم نزعم أنه قد علم البشر كل تلك المعتقدات التي يدعو إليها الدين.

تلك هي بطولة العقل في محاجته عن الدين محاجة تدعو المؤمن إلى أن يبحث في التاريخ وفي الفلسفة عن أسباب لإيمانه بالرسالة. وكل الصعوبات التي تنشأ عن هذا الموقف قد أحس بها مؤمنون ومتدينون كثيرون. ولا شيء أدعى إلى الخيبة من البحث عن الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة وذلك لأن من يأخذ مخلصًا في ذلك البحث لن يلبث أن يصل إلى أشياء تغاير ما يقول به الإيمان مغايرة تامة. وأما عن الفلسفة فهل هناك ما هو أوهى من الأسس الفلسفية للإيمان الديني؟ ولكن خاصية الإيمان هي في أن يرتفع المؤمن فوق تلك الاضطرابات وأن يعبر – في وثبة – تلك المنطقة المعتمة التي تكمن بها الحقيقة. بذلك اليقين ليقفز في هوة الإيمان.

على هذا النحو يتكون الإيمان من كل تلك القوى التي حاولت تمييزها وتحليلها، قوى خارجية آلية: إيحاء ومحاكاة وضغط اجتماعي وعادة، ثم قوى عاطفية شعورية وأخيرًا تلك المحاولات العقلية التي تحدثت عنها.

في نهاية تلك السبل إلى الإيمان نجد يقينًا لا حدود له، وفي هذا ما يدعو إلى الغرابة إذ أنه ليس لدى العقل البسيط ما يقرر به ذلك اليقين.

هذا عن عرض الإيمان وتحليله، وبفضله يتصل بالعالم الإلهي، وبذلك يتمكن من عدد من الخيرات التي يأملها؛ وهو محمول على محبة الكائنات الإلهية التي تحيا في تلك الجماعة الروحية المندمج فيها. وأما أن حبه خالص أو مشوب فذلك موضع الجدل بين علماء اللاهوت، والجدل بين علماء النفس.

منذ الوصول إلى الإيمان تبتدئ الحياة الإلهية، الحياة الدينية الحقة بالنسبة للمؤمن، وتصبح لكل أعماله قيمة خاصة. فكوب الماء الذي يقدمه لفقير يقدمه باسم الله.

وهكذا تتزاوج الحياة البشرية بحياة دينية إلهية وهذا هو أساس المسيحية. مزاوجة الحياة الطبيعية، مزاوجة الحياة البشرية بذلك العالم الآخر الذي يعدو في نظر المؤمنين كل ما يكشف عنه عالمنا هذا، تلك حقيقة قد حاولتها كل الديانات الواحدة تلو الأخرى. ولقد أخذتُ المسيحية كمثل وهي بالنسبة إليَّ الديانة التي من الطبيعي أن تعرض لي. ولكنه من الواجب أن نعترف أنها ليست الوحيدة التي تفكر على هذا النحو، فكل الديانات تفكر نفس التفكير. وحتى عند اليونان القدماء، لم يتحرر من فكرة الدين غير القليل من الحكماء. ولم تعد فكرة الطبيعة إلى الظهور إلا رويدًا رويدًا في عصر النهضة، تلك الطبيعة التي كانت قد نسيت وجحدت.

والآن فلننتقل من هذا التحليل المجرد إلى الحقيقة المحسوسة التاريخية الحية. ما هي القدسية المسيحية؟ من هم أعلام المسيحية؟ وكيف تحقق في الواقع ذلك المثل الديني الأعلى الذي نبت في الإيمان؟

٣- القدسية

سنتحدث اليوم بالتفصيل عن الصور الأساسية للمثل الأعلى المسيحي كما تحقق في الواقع. لكل حضارة أبطالها. والبطل رجل يشخص ويمثل – على نحو جليل – ما يمكن أن نسميه قيمة: قيمة أخلاقية أو قيمة سياسية تكون في وقت ما جزءًا من المثل الأعلى لهيئة اجتماعية ما.

البطل إذن هو ذلك الرجل الذي يمثل على نحو جليل فضيلة أو صفة تقدرها هيئة اجتماعية ما تقديرًا خاصًا، ومن ثم فهو إلى حد ما رمز لتلك الهيئة وكأنه ممثل واقعي ومثالي معًا: ممثل يلعب تاريخها. هو أنموذج للفضل والقدسية، ممثل للفضيلة. والهيئة الاجتماعية التي تتبين فيه مثلها الأعلى المشرق، مثلها الذي تعتز به – نراها وقد ألّهته إلى حد ما. ففي الديانات القديمة مثلا، كثيرًا ما رأينا الأبطال يصبحون أنصاف آلهة. وحتى في الحضارات الأحدث من ذلك نرى نوعًا من التأليه الروحي والمعنوي لأعلام الإنسانية المبرزين. ونحن جميعًا نحمل نوعًا من التقديس لعظماء الرجال الذين كشفوا لنا عن الحياة الأخلاقية والعقلية. ولكن ذلك التقديس ليس تقديسًا دينيًا إذ يظل في حدود الروحية الفردية.

للمسيحية أبطالها ككل هيئة اجتماعية، ولكن هؤلاء الأبطال يسمون قديسين لأن القدسية هي المثل الأعلى للحكمة المسيحية. وكما أن الرواقيين مثلاً كانوا يعجبون بهرقل ويجلونه كأنموذج للشجاعة التي تجرؤ أن تجابه كل المخاطر فكذلك المسيحيون يرون في القديس كل الفضائل الجليلة التي حاولنا في الدرس السابق أن نحدد ملابساتها الإلهية.

الأبطال في المسيحية يلعبون دور الوسيط كما كان يلعبه أبطال الحضارات القديمة. لقد وجدت عبادة القديسين في المسيحية كما وجدت عبادة الأبطال في الوثنية الإغريقية. فلننظر عن قرب في مسألة القدسية. من الممكن أن ترتفع كل

الفضائل الدينية إلى درجة عالية وبذلك تصبح جزءا من المثل الأعلى للقدسية. ففي المسيحية مثلا نجد أنواعا من القديسين، قديسين أصبحوا كذلك لأنهم رأوا في الفقر عبادة فأعرضوا عن طيبات هذا العالم، وآخرون لأنهم كانوا من الرسل أو من كبار الملوك المسيحيين فحسب. ثم إن المثل الأعلى في القدسية قد تطور خلال العصور. والهيئة الاجتماعية مهما حرصت على أن تظل كما هي، والجماعة الدينية – وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية – مهما ادعت أنها لم تتغير، لا يمكن أن تفلت من حكم الزمن. فبعض القيم التي لاحت في بعض العصور مشرقة قد فقدت في عصور أخرى الكثير من إشراقها.

عند بدء المسيحية كان أحق الناس بالإجلال في نظر الجماعات المسيحية هو الرسول وبعد ذلك بقليل أصبح الرجل الزاهد.

كم من أشياء عملت في صحراء مصر لترويض الطبيعة البشرية وإخضاعها، أشياء لم يعد يقدرها اليوم إلا القليل النادر من الناس. والجماعة الدينية لا تقترح اليوم – كمثل أعلى للمؤمنين – ذلك الزهد العنيف الذي كان موضع الإجلال في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية، فلقد هدأ ذلك المثل الأعلى واعتدل وأصبح إنسانيا إن صح ذلك التعبير.

ذلك لأن الجماعة الدينية الأولى كانت تعيش مقتنعة بأن هذا العالم سائر إلى نهايته وفقا لتعاليم المسيح الذي كان يبشر بأنه سيعود ليحقق في الأرض مملكة مسيا[٤٦]: حيث يكافأ المقسطون.

كانوا إذن ينتظرون السيد، ومن ثم فيم التعلق بطيبات هذا العالم؟ كانوا يعيشون في الانتظار. في تأمل السيد الذي سيأتي، ولذلك أعرضوا عن طيبات هذا العالم كلها. وفي الوثائق المسيحية الأولى ما يدلنا على أن الجميع كانوا يرون في الزهد عبادة فيأخذون أنفسهم به. ولكن السيد لم يعد. فقالوا إنهم قد أخطأوا فهم تعاليمه وحاولوا

---

(٤٦) مسيا: معناه الرسول، والمقصود هنا هو المسيح الذي سيعود ليحقق العدل في الأرض. (المترجم)

تفسيرها على نحو آخر. إنه لن يأتي إلا فيما بعد. وإذن فأمام الكنيسة تاريخ طويل وها هي تنتشر في بقاع الأرض. ثم إن المسيحيين الأوائل، الذين التفـروا حــول الرســل، متعصبين لدينهم – وقد حفزتهم دفعة من الإيمان الآمر – هؤلاء لم يلبث أن حل محلهم مسيحيون أكثر هدوءًا، مسيحيون بمولدهم، حياتهم أكثر دنيوية.

إذن ما العمل؟ أولئك الذين يريدون أن يتمسكوا بالمثل الأعلى الأول بدقته الصارمة لا بد لهم من أن ينسحبوا من هذا العالم ومن أن يعيشوا في عزلة، لأن الجماعة الدينية قد خففت من حدتها. وهذا ما كان، فقد اعتزلــوا. وهــؤلاء هــم الزهاد الذين يتحملون مخاطر زهدهم وقد بالغوا في تطبيقهم لمبادئ إفناء الجــسم التي كانت القاعدة العامة في الكنيسة الأولى كلها، ولكنهم لم يعودوا إلا نفرًا قليلاً يتمسك بذلك المثل الأعلى. ومن هنا كان الإجلال الذي يحوطهم وقد تمثل فــيهم الإيمان نقيًا والتعبد جميلاً وبذلك أصبح الزاهد أحد أعلام المثل الأعلى المسيحي عند جماعة المسيحيين.

ومن جهة أخرى بقي في دنيانا ذلك الرجل الــذي يجابــه العــالم ويجابــه الجماعة الوثنية معلنًا إيمانه المسيحي، وهذا هو الشهيد الذي مات فريسة لاصطدام الديانة المسيحية – وقد ابتدأت تستقر وتنتظم – بالإمبراطورية التي أخــذت تــدافع عن نفسها وترفض أن تموت، فتجالد المسيحيين.

وسوف يبجل الشهيد الذي يعلن إيمانه ويدفع حياته ثمنًا لذلك الإيمان تبجــيلاً خاصًا، وسوف يصبح كالزاهد من أكبر الشخصيات الدينية. ولكن الكنيسة لم تلبــث أن تغلبت على الوثنية وقد سيطرت على الإمبراطورية منذ عهد قسطنطين، وبذلك اختفى الشهداء. وإنه وإن لم يخل الأمر من وجود بعضهم من حين إلى حين كمــا يحدث في البلاد الوثنية التي تبشر فيها الكنيسة، إلا أن الاستشهاد لم يعد شيئًا مألوفًا في الحياة المسيحية.

وعندئذ تظهر شخصية أخرى هي شخصية الأسقف: الأسقف المقدس رئيس الجماعة الدينية، القاضي في الإيمان ومدير الكنيسة. وهو في ساعات الحرج يحكم البلدان ويحل محل السلطة الإمبراطورية عند انعدامها ويدافع عن المدينة ضد البرابرة.

وهذا مثل أعلى جديد نراه ينهض. وفي تاريخ الغاليين[٤٧] أمثلة عديدة لأولئك الأساقفة الذين قاوموا الغزاة في أحرج المواقف.

وكذلك يظهر الدكتور، ذلك الذي يعرف أصول الدين، أبو الكنيسة. العالم باللاهوت. في البدء لم يكن للإيمان تعاليم. فالأجيال المسيحية الأولى قد عاشت على رؤيتها للمسيح أو رؤيتها لمن عاشروه. عاشوا في ذكرى أقواله، في جو تعاليمه. ولكن سرعان ما نظمت أصول للمذهب وأخذت تلك الأصول تتعقد شيئًا فشيئًا. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى رجل وظيفته معرفة المذهب وشرحه والدفاع عنه ضد الملحدين، ثم تبريره أمام المؤمنين الذين يريدون أن يعرفوا أسباب إيمانهم. وهذا هو أبو الكنيسة أولاً ثم الدكتور ثانيًا. وعندما يعود العلم القديم إلى الظهور سيكون الدكتور المدرسي الذي وصل إلى الأوج في القرن الثالث عشر. وأكبر شخصية من هذا النوع هي شخصية القديس توما الأكيني وقد حاول أن يتمثل الحكمة القديمة وأن يجعل الإيمان المسيحي امتدادًا لها، وهذا ما يسمى بالمدرسة. فهي ليست إلا مجهودًا روحيًا لمزج العقل اليوناني بالإيمان المسيحي، ولكنه في نفس ذلك الوقت تقريبًا أخذ يظهر مثل أعلى جديد في الرهبنة.

لقد كان الرهبان الأوائل متوحدين[٤٨] ثم أخذوا يجتمعون شيئًا فشيئًا ليعيشوا سويًا بمعزل عن العالم.

---

(٤٧) "الغاليون" هم سكان فرنسا الأصليون. (المترجم)

(٤٨) أنا كوريت ترجمناهم بالمتوحدين، ومعنى اللفظ اليوناني المعتزلون ولكنا تجنبنا هذا اللفظ منعًا للبس مع الطائفة الإسلامية المعروفة. (المترجم)

ولقد أخذت فكرة الرهبنة تتغير في بطء تغيرا عجيبا؛ وذلك لأن الكنيسة الرومانية بامتداد سلطتها أخذت تستهدف لما يستهدف له كل سلطان إذا امتد، فالأجزاء المختلفة في تلك الإمبراطورية غير المتجانسة أخذت تنزعا إلى الانفصال بعضها عن بعض.

والموظف الكنسي أي القسيس – وهو الشخصية المحلية المولودة في الإقليم – لا يقاوم مقاومة جدية ذلك النزوع إلى الإقليمية، وهو يعد نزوعًا يكاد لا يكون منه مفر.

لقد لاقت جماعات الرهبان تلك الحاجة الجديدة. فيم يكوّنون طبقة من الكهنوت العالمي الذي لا ينتمي إلى بلد بعينه. كهنوت روماني صرف يقوم في موازاة الكهنوت المحلي: كهنوت إسبانيا أو فرنسا أو ألمانيا. هم بمثابة جيش روحي من المتطوعين الذين لا تربطهم رابطة بأي بلد وإنما هم جند البابا. وعلى هذا تتوفر جهود كل جماعاتهم الكبيرة: الدومنيكان والفرنسيسكان ثم اليسوعيين بنوع خاص.

ولقد حقق اليسوعيون تقريبًا المثل الأعلى في ذلك. ففكرة إنياس دي لويولا[٤٩] هي أن يضع في خدمة البابا جيشًا حقيقيًا من المتطوعين الذين لا علاقة لهم بأي ملك أو أي حاكم خاص، وغالبًا يخضعون لأوامر البابوية مغمضي الأعين ويذهبون في كافة أنحاء المسيحية والعالم الوثني ليثبتوا من سلطة الحبر الأعظم.

وهكذا نرى مثلاً أعلى جديدًا يأخذ في الظهور، وهو الراهب الغازي إن صح ذلك التعبير. فالأمر لم يعد أمر زاهد يعتزل في الصحراء غارقًا في حلمه بالكمال الشخصي، بل على العكس أمر راهب يعيش في دنيانا ويطمح إلى الاستيلاء على السلطة الزمنية ليخضعها للكنيسة الرومانية.

---

(٤٩) انياس دي لويولا سنة ١٤٩١ م. سنة ١٥٥٦ م قسيس اسباني مؤسس نظام اليسوعيين. (المترجم)

في هذه الأمثلة ما يكفي، ولا داعي للاستمرار في السرد إلى ما لا نهاية له. ولو أننا تابعنا تاريخ الكنيسة لوجدنا شخصيات أخرى تأخذ في الظهور.

تلك إذن أنواع من المثل العليا الدينية التي لاقت في العصور المختلفة حاجات مسيطرة، وكان هذا سببًا في إجلال الهيئة الاجتماعية لها إجلالاً خاصًا. فالقدسية هي الأخرى تتغير كالبدع (الموضة) - إن صح ذلك التعبير - ومن حين إلى حين تظهر قيم جديدة أو مجددة كالقديس فنسان دي بول مثلاً. ففكرة المحبة الفعالة قد أخذت في شخصه أهمية عظيمة ومعنى حديثًا لم تغفل عنه الكنيسة منذ ذلك الحين قط.

ومن ثم فأولى نتائج بحثنا هي أن شخصية القديس ليست لها صورة ثابتة لا تتغير، بل صورة متغيرة متباينة كالهيئة الاجتماعية التي تعبر عنها فتكون موضع تقديسها. وشخصيات القديسين المختلفة ليست إلا تعبيرات تاريخية عن التطور الديني للهيئة الاجتماعية؛ ومع ذلك أما نستطيع أن نجد خلف هذه التغييرات - التي لم يكن بد من أن نبدأ بعرضها - بعض الخصائص الثابتة الخالدة؟

لقد مس سانت بيف في كتابه الجميل عن "بور رويال" مسألة القدسية فقال بحق إن للقديس المسيحي، ولكل قديس في كل دين، خاصية بارزة هي أنه يحيا في حالة نفسية اعتادت التسامي إلى الكائن المطلق كما اعتادت الانسجام مع نظام الوجود. ولقد تحدث كذلك حديثًا مرهفًا عن سحر العواطف الدينية وعن سر التسامي الذي يعتقد القديس أنه يحمله عندما يصل إلى تلك الحالة الرفيعة الأليفة من حالات الطبيعة البشرية. وفي الحق أن القديس كما تبصرنا به التراجم والتحليلات - يحيا في حالة جذب بعالم رفيع من العواطف الدينية السامية. وعن تلك الحياة النبيلة التي يستقر بها تصدر أعماله حتى أهونها شأنًا. وفكرته عن القيم الدينية التي يتأملها وجها لوجه هي التي توجه حياته العملية كلها وتسيطر عليها.

ولكنه – من وجهة نظر أخرى – يلوح غالبًا شخصًا به شذوذ، وذلك طبعًا لأنه لا يمثل التيارات السطحية في البيئة الاجتماعية، ومن ثم يجد نفسه في تعارض مع عادات الحياة المدنية ومع آراء من يحيطون به وتصرفاتهم؛ والناس يتساءلون بادئ الأمر عن اتزانه العقلي. فالدراويش المتجولون والزهاد من المسلمين يلوحون لنا غالبًا أشخاصًا شاذين شذوذًا يمس الجنون. والقديسون المسيحيون لديهم شيء من هذا. ومن الواجب أن نعترف بوجه عام بأن كل شخص يمثل شيئًا ساميًا في الإنسانية لا يخلو من غرابة وأحيانًا من شذوذ العبقرية وذلك بحكم مناقضته لمن يحيطون به.

هاتان هما الخاصيتان المطردتان إلى حد بعيد في القديس: حالة الجذب التي تمكنه من ملامسة العالم العلوي، ثم ذلك النوع من القلق العصبي والإحساس المسرف الذي لا يخلو أحيانًا من إثارة التساؤل؛ وموضع الصعوبة بالنسبة للشخص هو التوفيق بين هاتين القوتين. والإحساس المتقد شيء ثمين وذلك لأنه يمكن صاحبه من أن يأتي أمورًا لا يأتيها الرجل العادي؛ فنحن عندما نقرأ "حياة القديسين" نجد من أعمال البطولة الخارقة ما يحملنا على الاعتراف بأنه لا بد للقيام بها من طبيعة تغاير طبائع العاديين من الناس، ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسير إلى ما لا نهاية له في احتقار الحقائق اليومية احتقارًا مستمرًا. وإذن فالمزيج شاق ولم يستطعه إلا نفر قليل. والكنيسة كثيرًا ما تقف حائرة أمام أنواع من الشذوذ في القدسية، وإن تكن الفضائل الأخرى السامية تغطي ذلك الشذوذ وتذهب به، ومع ذلك فربما كانت الكنيسة أكثر ارتياحًا إلى الاعتدال وعدم الإسراف.

ومن الواجب أن أضيف إلى ما سبق عنصرًا آخر عظيم الأهمية وهو الدور الكبير الذي تلعبه التقاليد. فالقديس لا يختفي بل على العكس ينظَّم تقديسه وتبقى ذكراه ويظل في واعية الناس مثلاً يولد أنواعًا من المحاكاة. وهذا يفسر ما نلاحظه في بعض عصور التاريخ من ظهور أنواع من القدسية ليست لها علاقة كبيرة

بمقتضيات العصر. ففي قلب القرن التاسع عشر مثلاً لم نزل نرى أشخاصًا محكومًا لهم بالقدسية يعملون على بعث مبادئ التقشف القديمة كما عهدها أتقياء المتوحدين، وفي هذا لا ريب أثر من استمرار بعض النزعات ودوامها المطرد، ولكنه أيضًا وليد لتقديس القديسين.

وكما ألَّه القدماء الأبطال. كذلك نظمت المسيحية تقديس القديسين الذين حلوا أحيانا محل الأبطال، بل ومحل الآلهة، ونتج عن ذلك أن رأينا صورة القديس في عصر ما يُحتفظ بها في ورع وتقدّم للناس كمثل يحتذى.

و"حياة القديسين" مليئة بالنماذج التي تصلح للمحاكاة، فما على الفرد إلا أن يبحث بينها عن النموذج المثالي الذي يلوح له أكثر ملاءمة لطبيعته.

وهناك بنوع خاص نموذج يسيطر على المسيحية كلها وهو شخص المسيح، ونحن نعلم إلى أي حد قد أثقلت محاكاة المسيح الضمير المسيحي. فكل قديس يحاول أن يحقق صورة فضيلة من الفضائل التي يرى أن المسيح قد حققها على نحو ممتاز.

والكنيسة بتبجيلها للقديسين تدعي أنها تبجل صورًا لفضائل المسيح.

والآن وقد فرغت من الحديث عن الموضوع حديثًا مجملاً لم يبق لي إلا أن أذكر – على نحو أدق – الخصائص التي تتميز بها بعض أنواع القدسية.

الرجل الزاهد الذي تحدثنا عنه هو ذلك الذي يعيش في حرب مع الطبيعة البشرية، هو ذلك الذي يحاول أن يسيطر على الطبيعة السيئة التي تضايقه، وأن يحطمها ليهب نفسه كليا إلى الغايات الروحية، وإذن فالزاهد يحاول أولاً أن يقتل جسمه لأن جسمه يضايقه، وحواسه تنزل به الاضطراب، وهو لا بد له من أن ينسحب إلى الله وأن ينسلخ عن إنسانيته.

هذا هو المظهر الأول للزاهد المسيحي، ولكننا لو اكتفينا بهذا الوصف لجاءت الصورة كاذبة، فالزهد المسيحي ليس سلبيا كله، والزاهد لا يكتفي بأن يضمن خلاصه الشخصي بل يعمل أيضا على خلاص غيره. وعندما ندرس الصور المختلفة للمثل الديني الأعلى كما صاغته المسيحية لا يجوز قط أن ننسى ما يسمونه في اللغة اللاهوتية بوحدة القديسين، فالزاهد الذي يأخذ نفسه بكفارات خارقة لا يقصد منها إلى ضمان خلاصه هو فحسب، بل يود أن يكفر عن بقية البشر، وهو يعتقد أن ما يناله من مثوبة سيتوزعه إخوانه في الإنسانية. ولقد بلغ الأمر بمبدأ توزيع المثوبة أن أصبحت تجزأ حصصا، وكلنا يذكر النزاع الشهير حول صكوك الكمبيالات التي كانت تسحب على الأبدية، وكانت الكنيسة الرومانية تبيعها في نفس العصر الذي أخذت تؤسس فيه البنوك، وكأنها بنك روحي تضم خزائنه كنزًا لا يفنى من بركات المسيح والقديسين.

ولنلق نظرة على الملهمين والأنبياء. كل الديانات حتى أشدها بدائية ترمي إلى الاتصال بالعلم الإلهي. ففي المجتمعات البدائية نرى أن الشخصية الرئيسية هي شخصية الساحر الذي يستطيع أن يصل إلى حالة جذب يسبح خلالها إلى العالم الإلهي، ويعود منه حاملاً معلومات نافعة لعلاج المرضى ولتنظيم العلاقات بين أفراد قبيلته. وعلى نفس النحو كان الإغريق القدماء كثيرًا ما يطلبون إلى الآلهة معلومات دقيقة وذلك بوساطة العرافين الملهمين.

وإذن، فالملهمون هم غالبا أولئك الذين يستطيعون بفضل الجذب أن ينفذوا إلى العالم الإلهي، ولكن الأسرار التي يعودون بها مختلفة القيمة اختلافًا يجعل بينهم تفاوتًا كبيرًا.

فهناك رسالات أخلاقية وقومية يؤديها بعض هؤلاء الملهمين، كما كانت الحال بالنسبة لكبار الأنبياء من اليهود، وإن لم تكن تلك الأمة قد عرفت أيضا صغار الأنبياء المتجولين الذين كانت مهنتهم تنحصر تقريبا في التنبؤ بالمستقبل لعابري السبيل.

ثم هناك النبي الكبير، ذلك الذي يتجسم فيه المثل القومي الأعلى في عصر ما، ومن هذا النوع كبار أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا يسهرون على فكرة العدل، وفيهم تجسمت في وقت ما حياة شعبهم الأخلاقية والاجتماعية.

وعلى نفس النحو نجد في المسيحية النبي الكبير والنبي الصغير، كما نجد الملهمين من النوع البدائي ومن النوع الأخلاقي، بل قد يجتمع النوعان في الشخصية الواحدة. ولو أنكم قرأتم خطابات القديس بولس لوجدتموه يحارب صغار الأنبياء الذين ظهروا في كنيسة كورنثة، أولئك الذين كانوا يتكلمون لغة لا يفهمها أحد، كانوا يقولون ما يريدون جملاً لا رابطة بينها وهم يعتقدون أن الروح المقدسة قد ألهمتهم تلك اللغة بدليل أنها غير مفهومة، هؤلاء الأنبياء الصغار حاربهم القديس بولس، ومجمل ما قاله لهم هو أنه من الواجب أن نكون أولاً عقلاء لأن الهذيان لا قيمة له، ولكنه يضيف أنه يستطيع أن يتكلم "لغات" أكثر مما يتكلمون هم جميعًا.

وإذن فالإلهام شيء يصعب على النبي استخدامه كما أنه خطر على المجتمع عندما يتأصل فيه. وبتقدم المسيحية نرى سلطة رجال الكنيسة تأخذ في السيطرة شيئًا فشيئًا، وإذا بنفوذ الموظف الكنسي والقسيس يبز نفوذ الرسول والنبي. ففي القرنين الأول والثاني للمسيحية نرى الكنيسة الغيورة على حقوقها تكبت - بما لها من سلطة - إلهامات الملهمين وتكبح جماحها، ومن ثم نرى أن الملهمين وإن قبلوا وتسومح معهم - بحكم أنه لا يمكن إنكار الروح المقدسة - إلا أنهم أخذوا بالطاعة والتمشي مع العقيدة المستقيمة. ولقد أعطت الكنيسة نفسها الحق في أن تقضي في الإلهام، ومن الواجب أن نعترف أنها كانت في قضائها هذا بالغة الصرامة، ومن ثم نرى أن "أوجست كنت" قد أصاب عندما قال "إن الكنيسة قد قيدت شيئًا فشيئًا حق استخدام الإلهام في الديانة المسيحية. فكل أولئك الملهمين الذين يتصلون بالله اتصالاً مباشرًا يعتبرون خطرًا كبيرًا على سلطة احتفظت لنفسها بالحق في تأويل أقوال الله.

وفي الحق إنه لمشهد فريد ومسل في بعض الأحيان، ذلك الذي تلتقي فيه الكنيسة بتلك الشخصيات العجيبة الغامضة التي تدعي أنها حاملة لوحي الإلهام. والناس

الذين يحيطون يتساءلون لزمن طويل عما يجب أن يروه فيهم: أيقبلونهم أم يرفضونهم؟. والكنيسة تستخدم سلطتها في توجيه الإلهام وجهة ترضاها أو في عدة من الفرق الدينية المنحرفة. وهذا هو ما تفعله كل الكنائس الأخرى: فلوثر العظيم بعد أن خرج من الكنيسة بإلهام شخصي لم يلبث أن أوصد الباب خلفه وهو يصيح ضد خصوم التعميد[٥٠] في الطفولة أولئك الذين كانوا يرون – بإلهام شخصي مماثل – غير ما يرى. وهكذا كثيرًا ما يحدث أن تولِّد الحرية تلك السلطة التي تعود فتقتل الحرية. وأخيرًا تبقى شخصية لا بد أن نقول عنها كلمات قليلة هي شخصية المتصوف.

والمتصوف قد لعب هو الآخر في حياة المسيحية دورًا كبيرًا، وهو يذهب إلى أبعد مما يذهب إليه الملهم الذي تحدثنا عنه فيما سبق، فرأينا أنه هو ذلك الرجل الذي يتصل بالله ليتلقى عنه حقائق نافعة له ولإخوانه في الإنسانية.

المتصوف أكثر تجردًا من الملهم، وكل ما يريده هو الاتحاد بالله، هو أن يصل – بفضل حالات شاذة وتحت سلطان مشاعر عجيبة العمق – إلى تلك الدرجة من العشا التي يُمحى فيها العالم بأكمله فلا يعود يرى غير الله ونفسه، بل غير كائن واحد غير متميز، لا هو بالله ولا هو بالمتصوف، ولكنه اتحاد أحدهما بالآخر اتحادًا على نحو ما يحدث في أوقات الغرام العميق، في أشد لحظات الحب قوة، إذ تختفي الثنائية البشرية بين المحب والمحبوب.

هذا هو المثل الأعلى للمتصوفين وهم يقولون بتحققه في حالة الوجد، ولكنه وجد شعري لا دخل للمنفعة فيه، هو وقدة في الإحساس تصل إلى أعلى درجات التجرد.

---

(٥٠) أنابابتست: معنى اللفظ الحرفي هو من يقولون بالتعميد من جديد وذلك لأنهم لا يعتبرون الطفل صالحًا للتعميد بحكم أنه غير مدرك لشيء ولذلك قالوا بتعميده مرة أخرى عند البلوغ. ولقد ظهرت هذه الطائفة في ألمانيا وتعصبت لرأيها وثارت من أجله في الحرب المعروفة بحرب الفلاحين، وكان زعيمهم توماس منتسر، ولقد انهزموا انهزامًا ساحقًا في معركة فرنكنهوزن، وقبض على زعيمهم وقطعت رأسه سنة ١٥٢٥، ولكن مذهبهم استمر في مدينة مونستر وما حولها حيث أخذوا بالاشتراكية وتعدد الزوجات، ولكنهم شتتوا من جديد وإن أحدثوا اضطرابات أخرى في بعض جهات ألمانيا وهولندا. ولقد كان لوثر من ألد خصومهم. وقد ترجمنا اللفظ "بخصوم التعميد في الطفولة" لأن هذا في الحقيقة كان سبب ثورتهم. (المترجم)

وإذن فالمتصوف يعتزل العالم هو الآخر ويوغل ما استطاع في العالم الإلهي. وهو ما دام يبحث عن الله ويعتقد أنه قد وصل إليه فإنه يمثل في الكنيسة شخصية محترمة مقدسة، وإن تكن شخصية تخشاها الكنيسة لفرديتها ولاستقلالها عنها وعن معتقداتها وطقوسها.

ومن ثم فهو كالملهم موضع للشكوك بل وللاضطهاد أحيانًا، وإن لم يمنع ذلك من أن يرد له دائمًا اعتباره فيما بعد. ومع ذلك فهناك متصوفون على السنن المسيحية، فكما أن الملهم المسيحي لا يكتفي عادة بالتنبؤ عن المستقبل وما شاكل ذلك من توافه، بل يتطلع إلى أن يكون رسول الحكمة الإلهية، فكذلك المتصوف الذي تبجله الكنيسة فوق تبجيلها لغيره، والذي تضربه لاتباعها مثلاً يحتذى، وهو ليس مجرد ذلك الرجل الغارق في تأملات الإشراق، بل هو ذلك المتصوف الغازي، الذي لا يعتزل عالمنا إلا لكي يعود إليه متزايد القوى.

وإنه لشيء عجيب أمام الباحث في العلوم النفسية أن نلاحظ ما في نفس القديس فرانسوا الأسيزي والقديسة تريزا من تعقد وانسجام وقد جمعا في حياتهما بين تأمل الله تأملاً شعريًا، وبين الحماسة والقدرة على الأعمال الدنيوية، والسيطرة على البشر وقيادتهم، والنهوض بدور مهم في عالمنا هذا.

هذه بعض نماذج القدسية التي ولدتها المسيحية. وكم هي مختلفة عن الحكمة القديمة الأليفة الساحرة رغم ذلك في بعض الأحيان. ومن الواجب أن نعترف بغنى التجارب البشرية التي أثارتها تلك الديانة.

وإنه لم يعد في مقدورنا أن نجرب الكثير من تلك التجارب إلا أن من بينها أيضًا الكثير مما نستطيع أن نشارك فيه بإحساسنا، وأن نستخلص منه ما يفيد الإنسانية.

هنري دي لا كروا

H. Delacroxi

"الرجل المهذب"

١ - فكرة العقل و"الرجل المهذب"

ليس الغرض من هذه الدراسات تحديد مبادئ الأخلاق النظرية، كما صيغت خلال القرون الماضية، ولا هو رسم صورة لمواضعات أجدادنا الحقيقية وتعرّف على ما يمكن أن يكونوا قد اصطنعوه فعلاً من أخلاق في مراحل مدينتنا المتتابعة، فهذا أدخل في دراسة التاريخ. وإنما الذي نريد أن نبحثه وسط بين الأمرين، نريد أن نبحث عن الصورة التي كان يرسمها الناس في العصور المختلفة للرجل الخيِّر، ونعني بذلك المثل الأعلى القريب الذي قالت به جميرة النفوس الشريفة المستقيمة، وذلك دون أن نتساءل عن مدى تطبيقه الفعلي ولا عن الأسس الفلسفية التي اعتقد المفكرون أنهم قد دعموه بها، وإذن فكل ما سنحاوله هو تحديد أنموذج الرجل الخير في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

هذه الدراسة تتصل ضرورة – بحكم المنطق وبحكم التاريخ – بالدراسات السابقة. لقد تساءل من سبقني من الأساتذة عن المثل الأعلى في العصور القديمة، وعن المثل الأعلى في المسيحية، ولقد صوروا لكم حكيم اليونان وروما كما صوروا قديس القرون الوسطى. هذا والقرن السابع عشر عندنا يمثل أقوى مجهود بذل للتوفيق بين المثلين، بين الحكمة القديمة والقدسية المسيحية.

وفي الحق إن هاتين الصورتين للمثل الأعلى العملي لا يتفقان اتفاقا ذاتيًا؛ ولقد كان في مرور الإنسانية من أحدهما إلى الآخر ثورة أخلاقية خطيرة. والإحساس الذي يتبادر إلى النفس عند الموازنة بينهما من الواجب أن نعترف بأنه

إحساس بالتنافر. فعندما اتصل العالم الغربي بالتفكير القديم في أواخر القرن الخامس عشر وخلال القرن السادس عشر، أي عندما سقطت القسطنطينية وانبعثت النهضة بأوروبا ظهرت معارضة فجائية قوية كاملة للمثل الأعلى في القرون الوسطى، تلك القرون التي كانت ترى القدسية إلى حد بعيد صراعًا ضد الطبيعة، فمثلها الأعلى كان كله زهدًا، وقد رسمت للحياة الروحية صورة تتضمن الحذر من الجسم واحتقاره هو وكل ما به من ميول وقوى، احتقارًا امتد إلى كل ما يشابه ذلك الجسم، إلى كل ما هو مادة وحقيقة مجسدة، إلى الطبيعة كلها. ولقد كان في احتقار الطبيعة خوف منها، وذلك لأنها بتعدد صورها وإشراق تلك الصور، وبتوثب غرائزها، ساحرة مغرية، إنها شيطانية. وما الفضيلة في جوهرها إلا الإفلات من حبائلها. وإذا كان هناك من يرفق بها من رجال القرون الوسطى فما ذلك إلا بمقدار ما يحتمل أن تعتبر رمزًا للروح. ومن ثم كان موقفهم الأخلاقي يدعو إلى التجرد من الحياة وتعذيب الجسم، كما كانت إدانتهم للفنون المجسدة وللعلوم الطبيعية والتجريبية. ولقد كانت المعرفة الحقيقية عندئذ هي اللاهوت وما وراء الطبيعة، فتلك هي علوم الروح التي تستحق وحدها أن يتابع درسها لأنها دون غيرها تؤدي مباشرة إلى الخلاص.

أما النهضة فعلى العكس من ذلك، إذ ردت إلى الطبيعة بكافة مظاهرها كل اعتبار. فكل ما هو طبيعي حي قد لاح لها جميلاً مشروعًا، فالفن قد توافر على محاكاة الصيغ الجسمية محاكاة قوية خالية من كل تزمت، كما توافر العلم في دقة على ملاحظة قوى الطبيعة وفهمها.

لقد سار رجال النهضة إلى أبعد مدى في ردهم للطبيعة اعتبارها حتى لنراهم يبررون شهوات النفوس تبريرًا تامًا، ففي إيطاليا وفي فرنسا كانوا

يعجبون قبل كل شيء بغزارة الحياة، وبالنشاط المعنوي الحيوي، وقد لاحت لهم كل قوة طبيعية مشروعة ما دامت ذاتية متدفقة. ولقد كان ذلك العصر عصر انتشار التجارة في أوروبا، عصر الاختراعات الكبيرة، عصر الطباعة التي تغذي ما عند البشر من حب للاستطلاع، وتحقق ما تصبو إليه نفوسهم من كبرياء الحرية. وفي ذلك الحين اكتشف كولومبس أمريكا كما اكتشف كوبرنيك وجاليلي لا نهائية العالم، وبذلك تحطمت نهائيًا تلك الصور الحقيرة التي كانت لدى الناس عن العالم حتى ذلك الوقت.

على هذا النحو لاح المثل الأعلى القديم الذي بعثته النهضة في تناقض تام مع المثل الأعلى للقرون الوسطى. ففي ناحية نجد الخضوع للوحي الإلهي والحذر من المحسوس والاقتصار في البحث على نمو الحياة الروحية والتماس الخلاص. وفي الناحية الأخرى نجد الثقة بالعقل وحب الاستطلاع الحر والإعجاب بقوى الطبيعة وتمجيدها. وفي الحق إنه لا مثيل للبعد بين موقف كبار الصوفيين الأخلاقي، دعاة الحروب الصليبية ومؤسسي الأديرة وبين ليون العاشر أو ليوناردو دافنشي أو رابليه أو مونتني[٥١]. ومع ذلك فهاتان الصورتان المتناقضتان للأخلاق قد وفق بينهما القرن السابع عشر بفرنسا بعد ان اصطدمتا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وكان توفيقه شبيهًا بما حدث في ميداني السياسة والحياة الاجتماعية من حيث الأفكار والإحساسات. ففي ذلك العصر انتهت الحروب الدينية التي كانت قد اشتعلت في

(٥١) ليون العاشر أو ليوناردو دي فنشي أو رابليه أو مونتني:
ليون العاشر من أسرة المدتشي. تولى البابوية ١٥١٣م : ١٥٢١م وكان عظيم الإعجاب بالآداب والفنون القديمة فهو من أكبر رجال النهضة.
وكذلك ليوناردو دي فنشي المصور والنحات والكاتب والموسيقي الفلورنسي الشهير (١٥١٩:١٤٥٢)
وأما رابليه ومونتني فهما من أكبر كتاب عصر النهضة في فرنسا. وإذن فهؤلاء الأربعة يمثلون روح النهضة ولهذا يعارضهم المؤلف "بكبار المتصوفين المسيحيين". (المترجم)

القرن السادس عشر كما انتهت الحروب الداخلية بعد آخر انتفاضة للفروند[٥٢]. وهو العصر الذي سيقدر النظام قبل كل شيء، والذي سيصل إلى تحقيق ذلك النظام تحقيقًا متفاوت الدوام بفضل الفكرة التي أخذ الجميع يقبلونها شيئًا فشيئًا، فكرة وحدة الإيمان ثم فكرة الملكية المطلقة، في هيئة اجتماعية تقوم في صميمها على تفاوت المراتب. وإذا كان هذا هو المثل الأعلى السياسي في القرن السابع عشر فإن الفكرة الأخلاقية لذلك القرن يمكن أن تحدد هي الأخرى بنفس الألفاظ. فهي نظام وتفاوت في المراتب واعتدال، هي إذن ليست تطبيقًا كليًا قاسيًا لمبدأ واحد من مبادئ الأخلاق ولا سيطرة دامغة جامحة لمنبع واحد من منابعها، ولكنها على العكس من ذلك تسليم بمقتضيات الطبيعة إلى جانب التسليم بمقتضيات الإيمان الديني. وبذلك لم يُضحَّ أحد الجانبين بل أقيم التوازن بينهما، توازنًا وصلوا إليه بأن وضعوا كل عنصر من عناصر الحياة الأخلاقية موضعه، وأعطوه رتبته مع المحافظة على النسب. وهذا هو ما قلناه عن الاعتدال وتفاوت المراتب والنظام.

ولكن ما هي الأداة التي استخدمت لتضع العناصر المختلفة كلاً في موضعه وتقيم التوازن بين مظاهر السلوك المختلفة؟ تلك الأداة هي العقل، العقل ذاته الذي تميز به التفكير القديم. فتلك الكلمة تتردد في كل حين خلال مؤلفات القرن السابع عشر وهي التي تلوح مصدرا للحياة الأخلاقية عند الرجل الخير، الرجل المهذب. وذلك لأنه بفضل العقل يسيطر على نفسه وعلى مصائره.

أول ما نريد أن نأخذ في درسه هو تحديد معنى كلمة العقل في القرن السابع عشر، وإقامة الصلة بين ذلك المعنى وبين الفكرة التي نتصورها عن الرجل الخير في ذلك العصر.

---

(٥٢) الفروند: يطلق هذا اللفظ على الحرب الأهلية التي شبت في فرنسا في عصر لويس التاسع عشر بين حزب البلاط وحزب البرلمان في القرن السابع عشر. وكان سببها سياسة الوزير مزاران المالية. ومعنى اللفظ هو "المقلاع" وذلك لأن أطفال باريس كانوا يلعبون في ذلك الحين "بالمقلاع" في الشوارع وكان البوليس يمنعهم من ذلك فيرمونه به. ولقد اتفق أن سمى أحد ذوي النكتة أعداء مزاران "بلاعبي المقلاع" فانتشر اللفظ، ومن ذلك الحين عرفت تلك الحرب كليا بحرب "الفروند". (المترجم)

نلاحظ منذ البدء أن كلمة العقل لا ريب من مصطلحات اللغة الفكرية، والقرن السابع عشر قد كان بلا نزاع قرن التفكير العقلي، ومع ذلك فإنه إذا كان العقل هو الملكة التي نصل بها إلى الحقيقة في مجال التفكير النظري وإلى تقدير القيم ووزن الخيرات في ميدان الحياة العملية – أعني أنه إذا كان هو الملكة التي "تجيد بها التفكير" و"تجيد الحكم" – فإنه لا يؤدي هاتين الوظيفتين إلا نتيجة لما نبذل من مجهود شخصي. وبعد عملية التحرير التي قامت بها النهضة لا يمكن أن يبدو التفكير إلا مظهرًا لتلك الحرية، فالعقل هو الملكة التي لدى الإنسان لنقد الوقائع ومحاولة فهمها ووضعها في مواضعها، ومن ثم لسيطرة الإنسان عليها حتى ولو كان من المقدر لها أن تهلكه، فالإنسان كما يقول بسكال أعظم نبلاً مما يقتله وذلك لأنه يعلم أنه يموت. وعلى هذا النحو يظهر لنا أن العقل ليس منفصلاً عن الإرادة ولا عن الحرية البشرية. وفي الحق ألم تبدأ الفلسفة في القرن السابع عشر "بمقال عن المنهج"[٥٣]؟ أو لم يكن المجهود الأول لذلك المقال هو إظهار أن العلم لا يمكن أن ينهض على التسليم السلبي بالمعارف التي وصلتنا عن القدماء ولا على مبدأ السلطة، وإنما ينهض على العكس من ذلك بالمجهود الحر الذي نبذله في الاختبار الشخصي، فنطرح كل الآراء التي لم تأتنا إلا عن سبيل العادة أو التربية أو الإحساس "ولا نقبل كحقائق إلا ما يلوح لنا كذلك في بداهة؟" وقول كهذا أليس فيه ما يقطع الصلة بتفكير القرون الوسطى القائم على الوحي قطعا نهائيًا؟ وهكذا نرى أن العقل في القرن السابع عشر قد أخذ يعمل بفضل جهدنا نحن، بل إن الأشياء الوحيدة التي ترجع إلينا هي أفكارنا، فنحن لا نسيطر إلا على آرائنا وعلى اتجاهها وعلى الانتباه الذي يثبتها في نفوسنا، وفي جملة واحدة على استخدام عقلنا.

---

(٥٣) "مقال عن المنهج" . المقال لديكارت كما هومعروف وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ محمود الخضيري. (المترجم)

ولكن هناك ما يقابل هذا الجانب، وذلك لما هو واضح من أننا لو اكتفينا به لما كان هناك توفيق بين المثل الأعلى القديم والمثل الأعلى للقرون الوسطى، بل مجرد التسليم بالأول على حساب الثاني. وهذا المقابل هو أن العقل إلهي؛ فهو ينطق بالتفكير الإلهي، هو على صورته. ومن ثم فهو أسمى من الإنسان الذي يستخدمه. فالإنسان يستطيع أن يُعمِله؛ أعني أن يتناول بتفكيره هذه الوجهة أو تلك، وبذلك يكون الوصول إلى تمييز الحقيقة من عمله هو على نحو ما. ومع ذلك فإنه وإن يكن استخدام العقل من عمل الفرد إلا أن العقل ليس فرديًا وإنما يأتي إلى الفرد من الله، ومن ثم فهو عام كما أنه مطلق، هو مشترك بين كافة النفوس وكافة الأرواح حتى تلك التي يمكن أن نتصور خلق الله لها خارج عالمنا كالملائكة مثلاً. وإذن فاستخدام العقل يقيم نوعًا من الاتحاد بين أفراد البشر وبين الإنسان والله. وهذه الفكرة التي تعتبر تجديدًا لفكرة القديس توما الأكيني واضحة أيضًا كل الوضوح عند مالبرانش[54]. فهو يقول في أول "موسوعة الأخلاق": "العقل الذي ينير الإنسان هو منطق الله أو حكمته ذاتها... لا يستطيع أحد أن يحس بألمي الشخصي ولكن كل إنسان يستطيع أن يرى الحقيقة التي أتأملها، وهكذا بفضل العقل أصل، أو أستطيع أن أصل إلى شيء من الاتحاد مع الله ومع كل النفوس، وذلك لأن بيني وبينها جميعًا نعمة مشتركة أو قانونًا واحدًا هو العقل" وفي الواقع أن ديكارت لم يقل شيئًا غير هذا عندما ابتدأ مقاله بتأكيده أن "العقل أعدل ما في العالم قسمة بين الناس" وذلك لأن كلمة (الإدراك السليم)[55] **Bon sens** تعتبر تقريبًا مرادفة عند ديكارت لكلمة (العقل)، ومن ثم فإذا كان العقل هو مصدر المعرفة فهو أيضًا أساس الأخلاق، وبسكال نفسه قد أضاف محددًا بعد كلمته المشهورة "الإنسان قصبة غاب تفكر" قوله: "لنعمل إذن على أن نفكر بإحكام، فهذا هو مبدأ الأخلاق".

---

(٥٤) مالبرانش: فيلسوف فرنسي (١٦٣٨-١٧١٥) يطرح الأخلاق المفطورة ويرى كل شيء في الله. وفي مجال الأخلاق يؤمن بالتفاؤل ويؤسس الأخلاق على فكرة النظام. وأهم كتبه هو "البحث عن الحقيقة". (المترجم)

(٥٥) ترجمناها أحيانًا بـ "الإدراك السليم" وأحيانًا بـ "بداهة الرأي" تبعًا للسياق. (المترجم)

فالعقل، الذي منحتنا إياه القدرة العليا، يستخدمه البشر استخدامًا حرًا. وقد وضع في خدمة الجميع بالتساوي تقريبًا، بحيث إن ما يراه بديهيا حقيقيًا يكون كذلك بلا ريب. وبفضله نساهم في المطلق، وهذا هو أساس الحياة العقلية والحياة الأخلاقية في القرن السابع عشر. هذا هو البناء المتين الذي نهض عليه ذلك الأساس نهوضًا لا يتزعزع.

ولكي نجيد فهم هذه الفكرة يجب ألا ننسى أن الرياضيات هي التي أوحت بها إلى مفكري ذلك العصر، وذلك لأنها ملزمة لكل العقول غير خاضعة لأية نزوة فردية، ونحن لا نستطيع أن نصمد لما في النظريات الهندسية من وضوح عندما نلقي إليها شيئًا من انتباهنا. هذا والهندسة هي فكرة الله ذاتها، فالله قد خلق العالم بتفكير هندسي، تفكير رياضي، وبذلك نرى الطبيعة التي كانت تحذرها القرون الوسطى والتي مجدها عصر النهضة، قد تناولها القرن السابع عشر فوضعها في مكانها مستريح الضمير، ودرسها في مرتبتها ما دامت تعتبر تحقيقًا محسوسًا أو ماديًا لتلك الهندسة، لذلك العقل الإلهي الذي تصورها؛ والإنسان بدراسته لها إنما يعثر على فكرة الله. وعلى هذا النحو تم التوفيق بين المثل الأعلى القائم على الطبيعة وعلى العقل كما عرفته العصور القديمة وبين المثل الأعلى الصوفي الديني كما عرفته القرون الوسطى. واستطاع القرن السابع عشر مع تمسكه العميق بالدين المسيحي أن يحتفظ بثقته كاملة في العقل البشري والإلهي معًا.

والآن فلننظر إلى هذا العقل وهو يتناول الحقائق الأخلاقية في مجال الحياة، فهو يلقي أولاً نظامًا للأشياء مستقرًا معقدًا مرتب المنازل ترتيبًا محكمًا، وذلك في الطبيعة الخارجية وفي العالم الداخلي وفي الهيئة الاجتماعية على السواء، ومن ثم فلن تكون وظيفته أن يرد التعدد – بكافة السبل – إلى وحدة مصطنعة باسم منطق تحكمي، بل أن يتناوله كما هو ويفهمه كما يعرض له متنوعًا متباينًا. ذلك ما كان في القرن السابع عشر، وأما العصور الأخرى فقد خضعت لما في المذاهب الكبيرة

الموحدة من إغراء، فضحت بكل شيء في سبيل المنطق الدقيق. وإذا كان القـــرن السابع عشر يحب المنطق بلا ريب فمن الواجب ألا ننسى أن ديكارت يــرى فـــي الإدراك السليم مرادفا للعقل، والإدراك السليم يقر بوجود مبادئ مختلفـــة وأنظمـــة متباينة في الواقع، ومن الضروري أن نعترف بأن تلك المبادئ والنظم بطبيعتها لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض وإلا صدق علينا قول إحدى شخصيات الكوميـــديا: "إن المحاجة قد خلت من الحجج"، وبسكال عندما يعارض معارضته الشهيرة بـــين الروح الهندسية وروح الدقة إنما يعبر عن فكرة كانت مالوفة في القـــرن الـــسابع عشر كله. والدقة هي الإحساس بما في الأشياء المادية وبما في المواقف الأخلاقية من تعقيد لا يمكن رده إلى عدد قليل من المبادئ، كما لا يمكن استنباطه من بعض التعاريف البسيطة الدقيقة على نحو ما نفعل في علم الهندسة. ونحن عنـــدما نأخـــذ بالروح الهندسية خارج ميدانها إنما نقضي على أنفسنا بألا نعثر على الحقيقة قط أو بأن نشوهها، ونحن إزاء الحالات المعقدة، وعندما نريد العمل نكون أكثر توفيقًا في الحكم إذا رجعنا إلى بداهة الرأي بدلاً من الركون إلى أنواع من التدليل بالبرهـــان الخادع المقتسر. وهذا لا ريب هو موقف ديكارت عندما أعلن أنـــه ســـيكتفي فـــي المسائل العملية بقواعد مؤقتة إلى أن يصل – إذا كان لا بد من الوصـــول – إلـــى قواعد نهائية. نعم إن الاختلاف عظيم بين ديكارت وبسكال في هذا الـــصدد، بـــل والتعارض، ومع ذلك فهما يعترفان معًا بأنه لا يمكن التدليل بالبرهان علـــى كـــل شيء وأنه لا بد إذن من الرجوع إلى بداهة الرأي، إلى روح الدقة التي تمكننا مـــن أن نضع الأشياء في مواضعها وأن نحدد قيمتها الحقيقية.

بذلك نمس خاصية جديدة من خصائص العقل كما استخدمه القـــرن الـــسابع عشر. فيو يكره كل شيء مقتسر مبالغ فيه كرهًا لا يدفع، وما ذلك إلا لإحـــساسه بالنظام واعترافه بتلك المنازل المختلفة وتلك الأنواع المتباينة من الحقائق التـــي لا يستطيع التفكير المذهبي أن يردها إلى الذاتية وإلى الوحدة إلا قسرًا. الرجل العاقـــل

هو قبل كل شيء الرجل المحب للاعتدال، ومن ثم فهو لا يدفع بالخير والحق والفضيلة إلى درجة من التحرج تبدو فيها مضحكة إذ تفقد مطابقتها للواقع. يقول فيلينت[٥٦] في "كاره البشر"، "الإفراط في التعقل قد يجعلنا موضعًا للوم" ويقول:

"العقل الكامل يتجنب كل تطرف، وهو يدعونا إلى أن نكون عقلاء في اعتدال.".

ولقد يقال إن هذا ليس إلا المثل الأعلى المتواضع لمؤلف كوميدي. ولكننا نجيب بالنفي ففي "المقال عن المنهج" نجد أن القاعدة الأولى من قواعد تلك الأخلاق المؤقتة التي انتهى ديكارت بالاكتفاء بها طول حياته، تدعونا إلى قيادة أنفسنا "وفقًا للآراء الأكثر اعتدالاً، الأبعد عن الإسراف، تلك التي يصطنعها جمهرة العقلاء من الناس الذين نعيش بينهم" "وأنا أختار من بين تلك الآراء – المتفق عليها من هؤلاء العقلاء – أكثرها اعتدالاً، وذلك لأنها أكثرها ملاءمة للحياة العملية، وهي على الأرجح خيرها لما في كل إسراف عادة من شر، ثم لكي لا تبعد بي الشقة عن طريق الصواب عندما أخطئ أختار أحد الطرفين بينما يكون الطرف الآخر هو الأجدر بالاتباع" وفي مقارنة هذه النصوص بأشعار موليير ما يلقي الضوء على موضوعنا، إذ يبصرنا بلا ريب بخاصية أساسية من خواص العقل كما فهمه القرن السابع عشر. وباستطاعتنا أن نجد بسهولة نفس الخاصية عند بوالو كما نجدها عند بوسويه الذي كان يحذر التصوف ويمقت مذهب "التواكل"[٥٧] الذي دعت إليه مدام جيون ودافع عنه فينيلون وذلك لتخطيهما حدود العقل والاعتدال. ومع ذلك فبوسويه كان يريد هو الآخر أن نكون حكماء بل وأن نكون قديسين ولكن دون إسراف.

---

(٥٦) Philinte: شخصية روائية في مسرحية "كاره البشر" لموليير. وهو يمثل الاعتدال في الأخلاق اعتدالا مسرف التسامح إذا قيس بألست الذي يمثل في نفس الرواية التزمت والصلابة والدقة في نقد السلوك ولهذا سماه المؤلف "كاره البشر". (المترجم)

(٥٧) Quietisme: راجع الهامش في الجزء الأول. (المترجم)

ومع هذا فلا يجوز أن نفهم من اعتراف العقل بوجود منازل مختلفة في الواقع ومن تقديره للاعتدال فوق كل شيء أنه قد فقد في القرن السابع عشر ثقته بنفسه وإيمانه بالوصول إلى الحقيقة في ذاتها. "العقل معتدل" ولكن اعتداله ليس ضعفًا في اليقين فهو في الحقيقة يستند دائمًا إلى المطلق. وفي نظرية الأخلاق عند مالبرانش ما يمكّننا من فهم هذا الموقف. فنحن نستطيع في الحياة الأخلاقية أن نعثر على النظام الداخلي لنا نلقى في الحياة من خيرات، وأن نتعرف قيمتها الحقيقية وذلك تبعا لمقدار محبة الله لها. وكما نستطيع أن نصل بالبداهة إلى الحقيقة في الهندسة كذلك نستطيع في الأخلاق أن ننزل الأشياء منازلها الحقة، فهناك أشياء حقيرة تافهة القيمة وهي الأقل حبا من الله. وهناك غيرها أكثر نبلاً وقيمة وهي التي يعتز بها الله. وعلى هذا النحو نرى أن طريقة الحكم التي تستند في الحياة العملية إلى بداهة الرأي المتواضع بلا ريب عند رجل كموليير أو لافونتين، تتصل في مراحل غير محسوسة بتلك البداهة المرادفة للعقل الذي يعتقد الفلاسفة رجوعه إلى الله ذاته.

ولما كان العقل يتناول الظواهر التي تعرض له كما هي محاولاً فهم ما فيها من تفاوت ونظام فإنه قد استطاع في يسر أن يجد صورة له في الهيئة الاجتماعية لذلك العصر، تلك الهيئة التي تمكنت بعد أزمات القرن السادس عشر الخطيرة من أن تقيم حول الملك أنموذجًا ممتازًا للاتزان والاطراد المعتدل والترتيب الرائع. القرن السابع عشر قرن حياة اجتماعية مرفهة غزيرة محورها البلاط الذي انعكست صورته في المدينة. فالنبلاء والملك في فرساي والبرلمان[٥٨] وذوو المناصب الرفيعة والأعيان المستنيرون في باريس وهنا وهناك، تسيطر حياة المجتمعات التي نما فيها ورهف الأدب والظرف واللباقة في معاملة الناس بعضهم لبعض، ثم التلطف مع النساء وأحيانًا التكلف والرغبة في استثارة إعجابهن أو كسب رضاهن بالحذاقة

(٥٨) كانت تسمى المحاكم القضائية في ذلك الحين بالبرلمانات. (المترجم)

والرقة. ومن ثم فالعقل – الذي يستخدم في هذا الوسط، ويتخذ منه موضوعا لدراسته – يصبح ضرورة لازمة لتحليله وفهمه وتحديد طبائع الأفراد الذين يكونونه. أي يصبح رغبة في معرفة الحقائق النفسية، وفي فهم الإنسان بوجه عام. يقول بوالو "أحبوا العقل"[٥٩] ومعنى قوله هذا هو: أحبوا قبل كل شيء الحقيقة في تصوير النفس البشرية، ثم صوروها في مؤلف رائع بانسجامه وقد جرى العقل في جميع ثناياه. وفي مقدمة "فدر" كتب راسين جملته المحكمة التي يقول فيها "إن شخصية فدر ربما كانت أقرب شخصياته إلى العقل"، ولكن ما معنى ذلك وفدر أبعد ما تكون عن العقل لأنها الشهوة النفسية بعينها؟ ومع هذا فتصويره لها يرضي العقل لأنه أصدق ما وصل إليه راسين من تصوير للشهوات في حركاتها وتطورها الطبيعي.

ولكن لا بد لهذا التصوير – لكي يرضي العقل – من أن يكون من العموم بحيث يستطيع كل إنسان أن يتحقق من صحته، ومن ثم فهو لا يهتم بالاستثناءات والشواذ والحالات النفسية الخاصة، بل بالخصائص الكبيرة المسيطرة، وبالقوانين العامة المطردة في الأخلاق والعواطف. وهذا الميل الغالب إلى الحقائق النفسية يمكن أن نتأكد من وجوده بمجرد تعدادنا للفنون الأدبية التي تعهدوها في ذلك العصر. وفيها نتبين مواضع عنايتهم وتفضيلهم. وأول تلك الفنون هو المسرح الذي توفر في جوهره على تصوير الإنسان. وذلك سواء في كوميديا موليير أو تراجيديا راسين وكورني. ثم المواعظ على نحو ما ألف بوردالو وبوسويه فما فيها من تحليل للشهوات البشرية يعتبر على الأقل مساويا لما تضمنته من عرض للمبادئ الدينية. وكذلك الأمر في الروايات القصصية الكبيرة التي كتبت في ذلك القرن، سواء منها تلك التي ظهرت في أوائله ولم نعد نقرؤها الآن وإن تكن إلى حد كبير روايات نفسية، أو تلك الرواية التي ظهرت فيما بعد والتي تعتبر الأنموذج الممتاز

(٥٩) "أحبوا العقل" وردت هذه الجملة في "فن الشعر" لبوالو. ومن هنا تطبيق المؤلف لها على الأعمال الأدبية. (المترجم)

لهذا النوع وأعني بها رواية "البرنسيسة دي كليف" لمدام لافاييت التي استطاع النقاد مقارنتها بتراجيديا راسين مقارنة مباشرة من حيث إنها تصور الإنسان وحياته الخلقية على نفس النحو. وأخيرًا نجد أن التحليل النفسي هو الغاية القريبة المباشرة لمؤلفات مثل "الحكم والآراء" للاروشفوكو أو "الصور الأخلاقية" للابروييير التي صادفت منذ نشرها أعظم النجاح. وهكذا نستطيع أن نتخذ من القدرة على معرفة النفس البشرية وفهمها آخر خاصية نحدد بها مدلول العقل في القرن السابع عشر.

الآن وقد حللنا في أمانة الروح العامة لذلك العصر نستطيع أن نفهم المثل الأعلى للرجل الخير كما تصوره. فديكارت يقول في إحدى رسائله للبرنسيسة اليصابات[٦٠]، "الرجل الخير هو ذلك الذي يعمل كل ما يمليه العقل"، وهذا الرجل هو ما سموه "بالرجل المهذب".

الرجل المهذب غير الرجل الشريف بالمعنى الحديث. نعم إن استقامة الخلق تكون بلا ريب جزءًا من التهذيب بالمعنى التقليدي ولكنها ليست إلا فضيلة مضافة إلى فضائل أخرى كثيرة، فالرجل المهذب هو الرجل الجدير بالاحترام والتقدير، هو الذي يأتي سلوكه في كل المسائل كما ينبغي، فخصائصه هي في جملتها خصائص العقل مجسَّمة.

ولقد رأينا أن العقل هو قبل كل شيء مجهود في سبيل التفكير الحر، وكذلك الرجل المهذب، فهو أولاً الرجل الذي يعرف كيف يسيطر على نفسه، الرجل المالك لزمام أمره، هو من يعمل ما يريد حقًا أن يعمله. ولقد ظهرت هذه الفكرة في أروع مظاهرها منذ أوائل ذلك القرن، فمسرحيات كورني كلها تدليل عليها، وهي موجودة عند الرأي العام لذلك العصر في صورة لا تكاد تكون أضعف. نجدها عند علماء الأخلاق، فهي تسيطر عند ديكارت المعاصر الكبير لكورني في كل صفحة

(٦٠) خطاب سبتمبر سنة ١٦٤٦.

من رسائله للبرنسيسة اليصابات التي يقدم فيها نصائحه الأخلاقية. ومع ذلك فليس معنى هذا أنهم قد تصوروا الرجل الفاضل بطلاً دائم الجهاد أو زهدًا من زهاد القرون الوسطى، ولكنهم رأوا أنه إذا كان له ألا يحرم نفسه من بعض اللذات فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن يظل قادرًا على حرمانها والحكم في تصرفاتها والسيطرة عليها. كتب ديكارت في ١٨ مايو سنة ١٦٤٥ "يخيل إليّ أن الفرق الأساسي بين النفوس الكبيرة والنفوس الحقيرة المبتذلة هو أن النفوس المبتذلة تنساق وراء شهواتها.... وأما النفوس الأخرى فهي من صلابة التفكير وقوته بحيث إنها وإن كانت تستشعر الشهوات كغيرها – بل وتستشعرها غالبًا أشد عنفًا من النفوس العادية – إلا أن عقلها يظل دائمًا المسيطر سيطرة تسخر الآلام ذاتها لمنفعة تلك النفوس وللمساهمة في الرضوان الكامل الذي تتمتع به منذ الحياة الدنيا". وهذا نص قاطع. فالنفوس الكبيرة لا تفقد قط القدرة على إخضاع أنفسها للتفكير، وتفكيرها من "الصلابة والقوة" أي من الوضوح وشدة الإقناع بحيث تصل لا إلى محو الشهوات محوًا تامًا بل إلى غخضاعها واستخدامها في تحقيق السعادة.

وحتى قبل ديكارت وكورني نجد في رواية "أستريه"[61] لدورفيه تلك الفكرة وهي أن الإنسان يستطيع بالحجج، إذا لم تخل من القوة، وبحسن توجيهه لأفكاره أن يصل إلى الحب بمجهود إرادي. "ومع ذلك فلما كان الحب عملاً إراديًا يرجع إلى ما يراه تفكيرنا خيرًا، ولما كانت الإرادة حرة في كل ما تفعل، فإنه ليس هناك أي احتمال في أن يرجع حدث الحب، الذي هو أهم أعمال الإرادة، إلى شيء آخر غيرها". وكذلك كتب كورني في مسرحية البلاس رويال: "لا ينبغي قط أن نتعهد حبًا لا يخضع لنا، وأنا أمقت حبًا يقهرني، وعندما أحب أريد أن تخضع لإرادتي كل رغباتي وأن تطيعني نار الحب بدلاً من أن تسيطر على، فأستطيع كما أريد أن أوقدها أو أطفئها، وأن أكون دائمًا مالكًا لنفسي فأعطي العهد أو أسترده كما يحلو

(٦١) "أستريه" رواية كبيرة لهونوريه دي رفيه (١٥٦٨-١٦٢٦) الكاتب الفرنسي وفيها يبسط مبادئ الظروف والكياسة في الحب كما عرفه المتكلفون في ذلك القرن. وهي رواية قل من يقرؤها الآن. (المترجم)

لي". وفي آخر حياته تعود نفس الفكرة إلى الظهور في مسرحية "برتاريت". ولكنه في هذه المرة يتحدث عن البغض فيرى أن قوة الإرادة وحدها تستطيع أن تثيره، وهو يحمل بطلة روايته على أن تعتبره واجبًا يميله العقل. "إن من يملي عليه الواجب البغض، لا يكون بغضه أعمى، فعقله هو الذي يبغض. والعقل دائمًا عادل لأنه يرى في المبغض ما يستحق التقدير كما يرى في المحبوب ما يستحق اللوم إذا أملى عليه نفس الواجب أن يحب". ومن ثم فكل رجل مهذب من رجال القرن السابع عشر، لا الإمبراطور أوغسطس[٦٢] وحده يجب أن يكون في مقدوره أن يقول قبل كل شيء: أنا سيد على نفسي...... وذلك لأنه إذا كانت أمثال هذه التأكيدات أقل ترددًا وأخف صرامة عند راسين فإنه لا يجوز أن نخدع، فالمثل الأخلاقي الأعلى واحد. وإذا كان راسين يصور شخصيات مسوقة بالشهوات فإنه كثيرًا ما يظهرنا كذلك على بطلات وأبطال تعرف إرادتهم كيف تسيطر، وإن كانوا أقل صرامة من شخصيات كورني وأكثر رقة وأدمى جراحًا داخلية. ومن هذا النوع أندروماك، ومونيم وأفيجيني ثم بيرينيس بنوع خاص وذلك لأن أكثر تراجيدياته راسينية[٦٣] من حيث الأداء هي أكثرها كورنيلية من حيث الفكرة، فتيتيس وبيرينيس يضحيان بنفسيهما لأداء الواجب في ألم، ويفعلان كل ما يأمر به العقل: "عيشوا وابذلوا الجهد في سماحة؛ خذوا من تيتيس ومني مثلاً لسلوككم، إنني أحبه وأهرب منه وتيتيس يحبني ويتركني...". وكذلك الأمر في رواية مدام دي لافاييت حيث نجد البرنس دي كليف يقول لامرأته التي يعلم أنها مغرمة بدوق نيمور: "لا أريد أن أضع ثقتي إلا فيك، فهذا هو السبيل الذي يهديني إليه قلبي ويرشدني إليه عقلي. وأنا – مع طبع كطبعك – عندما أترك لك الحرية، إنما أترك حدودًا أضيق بكثير مما أستطيع أن أرسمه بنفسي......". فتلك كلها شخصيات

(٦٢) الإمبراطور أوغسطس: المقصود هو الشخصية الروائية التي عرضها كورني في مسرحية "هوراس". (المترجم)

(٦٣) يرى المؤلف أن مسرحية "بيرينيس" لراسين هي أكثر مسرحياته كورنيلية من حيث الفكرة وراسينية من حيث الأداء. والمقصود بالراسينية هو المقدرة على تصوير شهوات النفس، وبالكورنيلية الحرص على اظهار نشاط الإرادة وصلابة الخلق. ولما كانت الرواية تصور حب بيرينيس وتيتيس أروع تصوير، ولكنها تنتهي إلى افتراق المحبين، فإن المؤلف قد رأى فيها جمعًا للفنين فن راسين وفن كورني. (المترجم)

جعلتنا الممارسة الطويلة للتقشف المسيحي ولفحص الضمير قادرة على أن تـرى بوضوح ما في نفوسها، وأن تثق من السيطرة على أمرها. وهـذه الإرادة العاقلـة المعقولة تبدو صارمة عند كورني، إنسانية عند راسين، متـضعة عنـد مـوليير، ولكنهم قد تصوروها دائمًا إرادة رجل يدرك بوضوح ما يجب أن يعمل؛ فهو يقـدر واجبه على نحو متفاوت الصرامة، ولكنه يؤديه دائمًا كما رسمه لنفـسه. ولبطلـة الكوميديا من الإرادة المستنيرة ما لبطلة التراجيديا سواء بسواء.

ولما كان العقل هو أساس الفضيلة عند الرجل المهذب، فإنه يحلـو لـه أن يعرفه وأن يعبر عنه في حكم عامة كتلك التي تملأ مسرحياتنا الكلاسيكية. والقاعدة التي نأخذ أنفسنا بها، ما دامت عقلية فإنها تعتبر مستقلة عما هو فردي خاص بكـل منا. فهي بطبيعتها تنتهي بأن تصاغ مبادئ تصح لدى الغير كما تصح لدينا. وقـد لاحظ حديثًا المسيو "لانسون" فـي دقـة أن مجـرد اختيـار مـؤلفي التراجيـديا لموضوعاتهم في القرن السابع عشر من الآداب القديمة قد أعطى روايـاتهم قيمـة عالمية. فموضوع "هوراس" مثلاً هو الوطنية الرومانية التي ليست وطنيتنا، ولكـن كورني مع ذلك استطاع أن يصور الوطنية في ذاتها، الوطنيـة بأوسـع معانيهـا كفضيلة إنسانية. وإنه وإن يكن الشاعر والمشاهدون قد تعرضوا - كما يمكـن أن يحدث في موضوع فرنسي - لسحر الإغراء الذي ينفثه "هوراس" الشاب بوطنيتـه القاسية المستأثرة فإنهم رغم ذلك لم يعجزوا عن تقدير وطنية كيريـاس المـستنيرة قدرها الحقيقي، بل وأن يرتفعوا إلى تقدير وطنية هوراس الشيخ، تلك التي تتفق في سهولة مع احترام العدو ومع الإنسانية والعدل وعدم التحيز والتـي لا تبلـغ مـن الروعة ما تبلغ إلا لأنها تظل دائمًا في حدود العقل[٦٤].

(٦٤) الإشارة هنا إلى الشخصيات المختلفة التي تمثل أنواعًا من الوطنية في مسرحية "هوراس" الشهيرة لكورني. (المترجم)

ومع ذلك فهذا الرجل، الذي يملي عليه العقل واجبه، قد ظل عميق المسيحية، وهو يعرف كفيلسوف "أنا أفكر..."، وفيلسوف "الرهان،[٦٥] كيف يميز بين مجال الإيمان ومجال المعرفة الطبيعية، وهو تبعًا للموضوعات يلوح عادة راسخًا في إيمانه قدر ما هو جريء في تفكيره، وذلك دون أن يسمح للشك الإباحي أن ينال من الحقائق الدينية الثابتة، ولا للسلطة أن تلقي الظلمة على ضياء العقل. وإنه وإن يكن الدور الذي نسلم به لكل من الجانبين يتفاوت في الأهمية، فطورًا يركن إلى الدين ركونًا نهائيًا وطورًا يعيش في عصره حياة دنيوية، فإنه لا يفكر عادة في أن ينكر ما لكل من الجانبين من حقوق مشروعة.

وذلك لأن "الرجل المهذب" يعيش في هيئة اجتماعية، وهو يعيش دائمًا من أجلها إلى حد ما، حتى لا يكاد يتصور نفسه خارج وسطه الطبيعي. ولقد قرر ديكارت في وضوح تام أننا لا نستطيع أن نتصور رجلاً خاليًا من الالتزامات نحو عائلته ومدينته والإنسانية كلها؛ كما قرر أن ما يتعلق بالصالح العام أعظم قيمة مما يتعلق بالصالح الخاص[٦٦]. وإذن فالرجل المهذب على استعداد لأن يؤدي راضيًا ما تطلبه منه الهيئة الاجتماعية، وفي هذا ما يفسر قوة الشعور بالشرف ومفارقاته الدقيقة بل وحب المجد الذي يسيطر على مسرحيات كورني كلها، والذي ربما كان الدور الذي لعبه في الحياة الحقيقية لأشراف ذلك العصر لا يقل أهمية عنه في تلك المسرحيات. وحب المجد هو الرغبة بل الشهوة التي يستشعرها كل فرد في أن ينال إعجاب من يحيطون به وبخاصة النساء والأجيال اللاحقة. وهو لذلك لا بد له أن يبز جميع منافسيه في الشجاعة واستقامة الخلق وكرم النفس. ومن بين ما

(٦٥) فيلسوف "أنا أفكر إذن أنا موجود" هو ديكارت كما هو معروف. وفيلسوف "الرهان" هو بسكال. ورهان بسكال ينصب على الحياة الأخرى فقد قال ما معناه إنه من الخير أن نؤمن بالحياة الأخرى وأن نعيش وفقًا لهذا الإيمان وليكن في عملنا هذا ما يشبه الرهان فإن صح أن هناك حياة أخرى ربحناها وإن لم يصح لا نكون قد فقدنا شيئًا كثيرًا، لأن خسارتنا لن تتجاوز بعض الملذات السيلة التي نكون قد أعرضنا عنها في حياتنا الدنيا. (المترجم)

(٦٦) خطاب ١٦ سبتمبر ١٦٥٤.

يستأهل به الفرد الشرف والمجد نجد الأدب واللطف والمروءة في معاملة النساء وحضور النكتة في الحديث، وفي كلمة واحدة كل الصفات البراقة التي تتطلبها الحياة الاجتماعية كما عرفت في البلاط وفي صالونات المدينة. ولقد لعب الخوف من إثارة الضحك دورًا كبيرا في تلك الحياة، حتى ليلوح أن القاعدة النهائية قد كانت هناك أيضا أن يظل الإنسان دائمًا في حدود ما يليق، وأن يفر من كل إسراف أو خروج عن الحد مهما يكن نوعه، وأن يخضع لمقتضيات الوسط الذي يعيش فيه وفقًا لما يمليه الإدراك السليم.

وثمة رذيلة كان يمقتها الرجل المهذب في فرنسا أيام لويس الرابع عشر، قدر ما كان هذا الوسط يتيح لها من فرص ومغريات، تلك هي رذيلة النفاق. ونحن نحس في قرننا السابع عشر كله ميلاً صادقًا إلى الإخلاص، فلا يجوز أن يسير هذا الرجل من رجال البلاط أو ذاك برغبته في أن ينال الحظوة على حساب الحقيقة إلى أبعد مما ينبغي. ولقد هاجمت أول كوميديا كبيرة في ذلك العصر شخصية "الكذاب"[٦٧] كما كانت شخصية "ترتيف" أشد ما نزفت الكوميديات من مأس؛ وفي الحق أنه إذا كان منبع الحياة الأخلاقية هو الإرادة المستنيرة فكيف يستطيع الرجل المهذب أن يقبل الانحطاط بملكة تفكيره وفهمه مع أنها مصدر كرامته؟

ثم إن رجل القرن السابع عشر ما دام يعمل وفقًا للعقل ويتجنب كل إسراف ويقدر الاعتدال والصدق فوق كل شيء فإنه يستطيع بعد ذلك أن يعطي المصلحة ذاتها وحب النفس نصيبيهما العادل. وإنه لمن الخصائص البارزة للحياة الأخلاقية في ذلك العصر أنها على الرغم من دقتها وقسوتها لم تشبها قط أية مثالية خرافية، فهي تمقت كل شيء خيالي وهي تعرف ملابسات الحياة وتدرك أنه من واجب الإنسان أن يكون أولاً في عون نفسه، وأنه من الطبيعي أن يحب ذاته وأن يطلب سعادتها.

---

(٦٧) "الكذاب": كوميديا لكورني وأما "ترتيف" فمعروف أنها لموليير وهي تمثل "القسيس المنافق". (المترجم)

نعم إننا لو وازنا بين أبطال كورني وبين شخصيات موليير لبدا لنا أن الفكرة التي لدى هؤلاء وأولئك عن المنفعة الشخصية مختلفة أكبر الاختلاف، ولكننا نجد نفس الإحساس حيًا عاملاً لديهم جميعًا، وأنه مشروع ما دام يعمل خاضعًا للعقل وفي الحدود التي يرسمها له. ولقد أعلن ديكارت أنه من الطبيعي المشروع أن يبحث المرء عما يرضيه، وعنده أن الفضيلة ليست إلا خير الوسائل للوصول إلى السعادة. وهو لا يتصور فضيلة جامحة غير إنسانية تنكر غريزة الذات العميقة في حياتنا. فيقول في رسالة للبرنسيسة اليصابات "إنه إذا كان للفضيلة هدف فإن السعادة يجب أن تكون الجائزة التي ينالها رامي القوس المصيب، وهل ترى الرامي يهدف إلا أملاً في الجائزة؟" ولقد بالغ بعد ذلك الكثيرون في فكرة الأثرة الطبيعية الملازمة للإنسان كما تحدثت عنها المسيحية، فسار لاروشفوكو في هذا الاتجاه إلى مدى بعيد كما نعلم؛ ولكننا نرى غيره قد ظلوا أكثر اعتدالاً فسلموا لتقديرات المصلحة الذاتية بحقها العادل، وكان ذلك دائمًا لنفس السبب، وهو البعد عن المغالاة. ولنعد ثانية إلى شخصية مدام دي كليف النبيلة؛ فالرواية تنتهي على نحو لا يزال يحير الكثيرين من القراء المحدثين. فلقد مات المسيو دي كليف وأصبحت مدام دي كليف تستطيع أن تتزوج من المسيو دى نيمور ولكنها مع ذلك تأبى الزواج إباءً تامًا، وهي – كأحد أفراد القرن السابع عشر – تفكر بوضوح فتعلل إباءها بسببين: فهي أولاً تريد أن تظل وفية لذكرى زوجها، ولكنها علاوة على ذلك تحرص على راحتها فتخشى أن تجد في الرجل – الذي أحبته كل ذلك الحب والذي تعلم ما به من جاذبية ساحرة – مصدرًا محتملاً لأشجان جديدة. إنها من التعقل بحيث لا ترعى واجبها فحسب، بل تسهر على ضمان سعادتها المستقبلة؛ ونحن نجد نفس النحو من التفكير والتصرف في الفصل الخامس من "النساء العالمات"(٦٨) إذ نرى هنريت العاقلة – عندما اعتقدت أن ثروتها قد ضاعت – ترفض الزواج من كليتاندر مع أنها تحبه ومع أنه يريد أن يتزوجها فقيرة.

---

(٦٨) "النساء العالمات": كوميديا لموليير. (المترجم)

هكذا يلوح الإنسان المهذب في القرن السابع عشر: إرادته خاضعة لعقله، عقله وإرادته يعملان معا في هيئة اجتماعية مستقرة؛ فهما يقبلان ما بها من تفاوت في المنازل والرتب، وهما يعرفان كيف يقدران القيم المختلفة وكيف يضعان كلاً منها في موضعها. ومن بين تلك القيم – التي لم تكن موضع مناقشة – نجد الدين قبل كل شيء، ذلك الأساس المتين من المعتقدات والفضائل المسيحية، ذلك النظام وتلك التقاليد التي لا يعارضها أحد وإن تناول العقل في حرية ملابسات تطبيقها ودرجة شدتها. وها نحن أولاء ننتهي في الختام إلى نفس العبارات التي رأينا فيها ما يحدد خصائص ذلك العصر كافة، نظام واعتدال وتفاوت في المنازل. وعلى هذا النحو استطاع ذلك القرن أن يجمع بين المثلين الأعليين دون أن يضحي بأي منهما، المثل الأعلى القديم وهو انسجام ومطابقة للطبيعة، والمثل الأعلى للقرون الوسطى وهو ديني صوفي. ولقد استخدم العقل كحلقة اتصال بينهما، ذلك العقل الذي لا يمكن أن يخون قدر الله فينا ما دام هو نفسه مشتركًا بيننا وبين الله. ثم إنه "كملكة للنظام" يمكننا من ناحية أخرى من أن نميز عن يقين مكان كل شيء وقدره وقيمته النسبية. والآن بقي أن نبحث عن الأسباب التي حطمت شيئًا فشيئًا ذلك المثل الأعلى للرجل المهذب، وأن نرى كيف أخذ يتغير تغيرًا عميقًا وينصرف إلى معان جديدة.

٢- تطور المثل الأعلى للرجل المهذب

بمحاولتنا تحديد معنى "العقل" عند رجال القرن السابع عشر، وبوضعنا لذلك المعنى إزاء الصورة التي كانت لديهم عن الرجل المهذب، نستطيع أن نرى أن الفضائل التي تميز بها قد ظلت من خصائص الروح الفرنسية، وأنها لا تزال أساسية في حياتنا الأخلاقية؛ فأنموذج الرجل المهذب يتفق إلى حد بعيد مع أنموذج الرجل الأخلاقي كما نتصوره حتى يومنا هذا. أليس هو الرجل الذي يعرف كيف يعطي كلاً من حاجاته المختلفة ومشاعره وواجباته قيمته الحقيقية، ويصل في غير تزمت ولا

إسراف في التقشف إلى أن ينزل ميوله الطبيعية منازلها، وذلك في ضوء تلك الملكة التي بها يفهم الحقائق ويقدر العدل ويميز الخير، وأعني بها الإرادة المستنيرة؟ وأغلب المشاعر التي رفعها القرن السابع عشر إلى أعلى درجة قد احتلت مكانا مهما في الصورة الحديثة للأخلاق، ولكننا مع هذا لا نستطيع أن نقول إن مثلهم الأعلى قد ظل بعدهم كاملاً، وذلك لأنه قد تحول بمضي الزمن بل تغير. وذلك، لأنه وإن كنا عندما نمر من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر لا نزال نجد فكرة العقل مسيطرة على التفكير النظري والحياة العملية معًا، إلا أن طريقة استخدام ذلك العقل عند ديكارت وراسين وبوسويه لم تعد هي هي في زمن مونتسكيو وفولتير ورجال دائرة المعارف. والآن فلنتساءل: لماذا وكيف حصل هذا التغير؟

لقد كانت الأخلاق في القرن السابع عشر كما قلنا مزيجًا من الأخلاق الطبيعية التي عادت إلى الظهور أيام البعث العلمي ومن الصورة المسيحية المتصوفة للحياة الأخلاقية. ولقد لاح هذا المزيج حكيمًا معتدلاً متزنًا، ومع ذلك فقد كان توازنًا أكثر منه تداخلاً واتحادًا عميقًا، وذلك لأنه قد حقق توفيقًا ماهرًا بين النزعات المختلفة ولكنه لم يرد تلك النزعات إلى وحدة تستوحي مبدأ عاما. وبالجملة لقد أكد القرن السابع عشر ضرورة الملاءمة بين العقل وفضائل الإنسان الطبيعية ملاءمة منسجمة من جهة، وبين الفضائل المسيحية القائمة على الوحي من جهة أخرى، وكان سبيله إلى تلك الملاءمة هو أن عقلنا والطبيعة البشرية يرجعان إلى عنصر واحد هو الله. ولكن كيف تم ذلك التلاؤم الذي أدركت البديهية ضرورته؟ ذلك ما لم يروه غالبا في وضوح؛ فلقد كان من عادة القرن السابع عشر إذا سئل عن قضايا مثل كيفية التوفيق بين عالم الله السابق وبين الحرية البشرية، أن يردد مع بوسويه "استوثقوا من طرفي السلسلة حتى ولو أفلتت منكم الحلقات الوسطى" وكان هذا هو السبب في أن يقولوا جميعًا مع بسكال – وإن اختلفت وسائل تعبيرهم – إن هناك ضروبا من الحقائق المتميزة، وإن هذه الحقائق تنزل

منازل منتظمة مختلفة الدرجات؛ ولكنه لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض إذ أن منها ما يخضع لوضوح التفكير الهندسي، ومنها ما يرجع إلى دقة الإدراك، وعلى بعضها يسيطر العقل الطبيعي بينما تسيطر السلطة والتقاليد على البعض الآخر. ولقد كان في هذا التنوع – الذي أملته فيما يبدو تجارب الحياة – ما يشبه صورة ذلك النظام الجميل البسيط الجليل الذي مكّن له لويس الرابع عشر في الهيئة الاجتماعية في عصره. ولقد اقتنع رجال ذلك القرن في سهولة بأن ذلك النظام المحكم الكامل الذي أدى إلى مجد الوطن ومجد التفكير البشري قد واتاه الحظ السعيد فوجد من النظم والأفكار ما ينسجم معه انسجامًا كاملاً. ولكنه لم تكد تتغير الملابسات العقلية والسياسية والاجتماعية التي حققت ذلك التوازن حتى بدا توازنًا موقوتًا اتفاقيا، وعلى هذا النحو ظهرت حقيقته من حيث إنه لم يكن إلا مجرد اتفاق. وأخذت النزعتان المتضادتان اللتان قامت عليهما الحضارة الكلاسيكية – وأعني بهما المذهب العقلي القديم والتصوف المسيحي – أخذتا تنأى إحداهما عن الأخرى وتسير في اتجاه مضاد، مما ولد المشكلات والمصادمات العنيفة.

ولقد كان هذا التوفيق ظاهرًا في ثلاثة مجالات على الأقل. أولاً في مسائل الدين وما وراء الطبيعة. فالقرن السابع عشر يؤكد اتفاق العقل مع الإيمان وإن أفلتت منه طرق ذلك الاتفاق – فالإيمان كما يقول القديس توما يتخطى العقل ولكنه لا يجوز ولا يمكن أن يعارضه. ومع ذلك فقد ظل هناك من الناحية العملية حاجز فاصل بين المسائل العقلية ومسائل الإيمان. بحيث يكون كل منهما وحدة قائمة بذاتها، وهذه هي النظرية التي سموها بنظرية "الحواجز الفاصلة". نعم إن المسيحية نفسها قد فرت من العقل ما استطاعت دون أن تنكر ذاتيته وذلك عند بوسويه مثلاً؛ فهي تحظر التصوف وهي تقبل راضية أن تترك العقل يسيطر إلى جوارها؛ ومع ذلك فقد كان من الصعب أحيانًا إقامة الحدود، وهم لم يستطيعوا دائمًا أن يغمضوا أعينهم عن المتعارضات بل المتناقضات الكثيرة العدد.

والتوفيق واضح ثانيا في المسائل النفسية والأخلاقية بين العقل والغريزة، بين الشهوات والمثل الأخلاقي الأعلى، أو بعبارة أخرى بين السعادة والفضيلة. نعم إن القرن السابع عشر لم يكن قرن تزمت – على الأقل عند جمهرة رجال الأخلاق– وهو يسلم للطبيعة البشرية بحقها في البحث عن السعادة، بل عن اللذة، ولكنه مع ذلك لم يكن بد من أن يتساءلوا كيف يستطيعون أن يشبعوا إحدى النزعتين دون أن يضحوا بالأخرى.

ولقد كان التوفيق أخيرًا في المجال السياسي والاجتماعي. وهنا أيضًا لم يتخل العقل عن مهمته في النقد الحر تخليًا تامًا. ولكننا من جهة أخرى نجد أن نظام الأشياء الذي أقيم – ونعني به الحكم الملكي وما يتبعه من أوضاع العهد القديم – كان يتطلب الاحترام المطلق؛ ومن ثم لم يحدث بين هذين التيارين غير توفيق يسير كان أقل ثباتًا منه في المجالين السابقين. فنظرية الحق الإلهي والحكم المطلق كان بوسويه قد صاغها في كتابه "مبادئ السياسة المستقاة من الكتب المقدسة" صياغة جامحة تدهشنا اليوم حتى لا نكاد نحتملها؛ ومع ذلك فمن الواجب ألا ننسى أن السلطة الملكية قد لاحت لخيار ذلك العصر مغايرة تمام المغايرة للحكم الاستبدادي. فهم كانوا يسمون أنفسهم رعايا الملك دون أن يحسوا في تلك التسمية أي حط من كرامتهم كمسيحيين أو كرجال مفكرين، وذلك لأن السلطة المطلقة – وإن كانت غير محدودة نظريًا – إلا أنه كان يعدلها في الواقع عادات وتقاليد ومواضعات غير مدونة ولا منظور إليها من أحد كقوانين تكفل حقوقًا ولكنها مع ذلك بالغة القوة. وفي الحق إن فرنسا العهد القديم كانت تؤمن إيمانًا قويًا باحترام القوانين، فالملك نفسه كانت عليه واجبات، وإنه وإن كان الله وضميره هما رقيباه فحسب، إلا أن تلك الواجبات لم تكن تقبل هوادة ولم يكن أحد يجهل التزامه بها؛ وفي الواقع إنهم كانوا يطلبون إلى الملوك الشيء الكثير، وهم لم يطالبوهم كما فعل بوسويه باسم الدين فقط بل باسم العقل أيضًا وذلك لمصلحة المملكة وفي سبيل العدل والإدراك السليم. وهذا هو العقل كما عرفه جميع أولئك الرجال المستنيرين الذين لم يقبلوا قط الاستعباد أو التخلي عن الصراحة في أحكامهم.

وإذا صح ما سبق يحق لنا أن نتساءل كيف ظلت المسألة الدينية والمسألة الأخلاقية والمسألة السياسية والاجتماعية بعيدة عن متناول النقد؟ للجواب عن هذا السؤال نذكر القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق الوقتية التي وضعها ديكارت وهي: "الخضوع لقوانين وطننا وعاداته والتمسك بالديانة التي لقنتها منذ طفولتي بفضل من الله". ولربما كان في هذه القاعدة ما يعبر عن موقف ذلك العصر كله من مسألة السلوك. فالقرن السابع عشر قد أخذ هو الآخر في كل هذه المسائل بمبادئ أخلاق وقتية؛ ولقد كان في هذه المبادئ ما يكفي ما دامت قد حققت الملابسات اللازمة لاتزان ذلك العصر الذهبي واستقراره. ولكن الصعوبات كانت متهيئة للظهور. ولقد صاغ ديكارت بعد القاعدة الماضية مباشرة القاعدة الآتية "إنه وإن يكن من الممكن أن يوجد بين الفرس وأهل الصين من هو في حصافة خيارنا فإنه قد لاح لي أكثر فائدة أن أجعل سلوكي على منوال من قدر لي أن أعيش بينهم". أليس في هذا القول نواة لما يمكن أن يوجه إلى النظم الاجتماعية والمبادئ العملية من نقد؟ وذلك لأنه إذا كان عند الصينيين والفرس من النظم والمبادئ ما هو في حصافة نظمنا ومبادئنا فإنه لا بد أن يأتي يوم يغرينا بأن نفحص تلك النظم وأن نوازن بينها وبين نظمنا، وديكارت نفسه عندما ناقش كتاب الأمير لمكيافلي، في إحدى رسائله إلى البرنسيسة اليصابات، قد أحس فيما يبدو صعوبات في نظرية الحق الإلهي وأظهر حيرة غريبة. فهو يرى أن مكيافلي لم يميز التمييز الكافي بين الأمراء الشرعيين وبين الطغاة الذين يغتصبون السلطة بوسائل غير مشروعة. بل من يضمن أن الأولين أنفسهم لن يستخدموا وسائل ظالمة؟ ويجيب ديكارت بأن "للعدل عند الأمراء حدوداً غيرها عند الأفراد" إذ يلوح "أن الله في مثل هذه الأحوال يعطي الحق لمن يعطيهم القوة" ثم يضيف "إنه من الواجب أن نفترض أن الوسائل التي يستخدمها أمير ما – لكي يستوي في سلطته – وسائل عادلة وذلك لأنني في الحق أعتقد أن كل تلك الوسائل تعد عادلة إذا كان الأمراء الذين يستخدمونها يرونها كذلك؛ في حين تصبح أعدل التصرفات ظالمة إذا عدها فاعلوها كذلك". وعلى هذا النحو يحس ديكارت أنه لا يستطيع أن ينضم إلى مبادئ مكيافلي، ولكنه لا يجد وسيلة للإفلات منها غير الرجوع إلى ضمير الأمير

نفسه وإلى الإلهام الإلهي الذي لا يمكن أن يعوزه. وإذن فالذي يميز الأمير الشرعي من الطاغية هو أن الأول يفعل ما يراه عدلاً، فهو إذا اعتقد أن تصرفه عادل كان العدل ما يعمل، كما أنه لا يعتبر ظالمًا إلا إذ كان معتقدًا أن الظلم ما يعمل. ولكن أليس من الواجب أن نعتبر تلك الإجابة غير مرضية، وأن نفسرها بأن فيلسوفنا قد وجد نفسه مضطرًا إلى أن يعالج علاجًا مجردًا مشكلة كان عصره يتجنب – في دقة– أن يعرض لها؟ وكل هذا هذه المفارقات المتداخلة غير الثابتة لن تصمد لنقد معاصري فولتير وقتًا طويلاً.

وإذن ففي المجالات الثلاثة التي حاولنا استعراضها – أعني المجال الديني والمجال الأخلاقي وأخيرًا المجال السياسي والاجتماعي – قد كان هناك تصادم ممكن. ومن هذه المصادمات يتكون تاريخ الأخلاق في القرن الثامن عشر.

بتقدم القرن السابق أخذ شعور الناس بفوائد النظام الملكي يتضاءل وإحساسهم بشدة وطأته يزداد، فمن حروب، إلى بذخ فرساي، إلى الإسراف في رجال البلاط، إلى سياسة الغزو والهزائم الحربية في شتاء سنة ١٧٠٩ ثم البؤس المادي وتناقص عدد السكان. ولقد خطّت أكثر من مرة الصورة الحزينة لآخر ذلك العهد المجيد الطويل وقد أخذ ينحدر ويخبو في بطء مع ملكه الهرم؛ بل إن النظام الملكي كله كانت قد أصابته الشيخوخة فيما يبدو. وعندئذ ابتدأ المذهبان المتعارضان يفترقان من جديد ويعملان في اتجاهين متضادين بعد أن ظلا في توازن زمنًا ما.

وفي الحق لقد حدثت محاولة للعودة إلى وجهة النظر المسيحية البحتة، أي إلى التزمت والقسوة في الزهد واحتقار الخيرات الدنيوية، وهذا هو مذهب جانسنيوس[٦٩] ولكنه وإن يكن أثر هذا المذهب قد كان قويًا في بعض النواحي فإنه كان أثرًا محدودًا لم يطبع بطابعه الخاص التيار الحقيقي للنفوس في ذلك العصر. وأما التيار العكسي وهو التيار الطبيعي القديم – تيار العقل الطبيعي البحت دون

(٦٩) مذهب جانسنيوس – راجع الهامش الخاص في الفصل الثاني ص ٤٨. (المترجم)

الرجوع إلى الوحي وإلى الإيمان – فقد كانت له أهمية أخرى عظيمة. فلننظر في مظاهر ذلك التيار الذي أخذ ينمو بتقدم الزمن ولنبدأ بالمجال الأخلاقي البحت أو النفسي وهو المجال الذي يمكن أن يلوح أقل خطورة.

من الواضح أنه بتقدم القرن السابع عشر أخذ الرأي المتوسط عند المهذبين من الرجال يسلم للحاجات والغرائز الطبيعية بنصيب أكبر من سنة إلى أخرى، وذلك بالقياس إلى ما يقتضيه الزهد المسيحي. ولقد كان هناك أبيقوريون وإباحيون خلال القرن السابع عشر كله، وعند هؤلاء الرجال استمرت روح البحث العلمي الخالصة فكانت قاعدتهم الأساسية: البحث عن السعادة، سعادة – بلا ريب – خالية من كل إسراف مبتذل ولكنها تقوم مع ذلك في أساسها على اللذات والمزايا الحسية، وهذه هي في الواقع فلسفة "حكايات" لافونتين أو "مسرحيات" موليير، وهي وإن لم تكن فلسفة لا أخلاقية بمعنى الكلمة فإنها بلا أدنى شك لا تحتفظ بشيء من الزهد أو التصوف: هي في النهاية ليست مسيحية، ولنفكر مثلاً في "مدرسة النساء" أو في "مدرسة الأزواج" لنرى إلى أي حد يتضح الاتجاه الذي يعد غرائز الإنسان ظواهر طبيعية مشروعة. وتنتج عن ذلك نتيجة هامة؛ فالصورة الكلاسيكية للعالم، تلك التي تقول بالقدر وبالنظام المحكم الذي وضعه الله في العالم، قد كانت متفائلة في المسائل الدينية ومسائل ما وراء الطبيعة، ولكنها على العكس من ذلك كانت واضحة التشاؤم في الناحية النفسية والأخلاقية؛ فالإنسان عاجز عن فعل الخير منذ الخطيئة الأولى، وهو يولد شريراً ملوثاً بخطيئة آدم، إنه يأتي إلى العالم حاملاً جرثومة الرذائل كليا، والحياة الأخلاقية برمتها ليست إلا الحذر من النفس وكبت الاتجاهات الطبيعية باسم المثل الأعلى للورع؛ ومن هنا نرى أن تشاؤم "لاروشفوكو" ليس في الواقع إلا تنمية منطقية لتلك الصورة النفسية. هذا وبمضي السنين أخذ التسامح مع الحاجات والغرائز التلقائية يزداد وضوحا، وتلك هي روح البحث العلمي تعود إلى الظهور. وكان الأساس العقلي لذلك التسامح في غاية

البساطة. فالله هو الذي خلقنا ومن ثم فهو الذي أوحى إلينا بتلك الحاجات والغرائز، وإذن فهي لا يمكن أن تكون شرًا في جوهرها وإن كان من الممكن أن تحتاج إلى المراقبة لأخذها بالاعتدال. ولقد أحس فولتير أهمية هذا الانقلاب في وجهة النظر التقليدية وذلك عندما هاجم بسكال بعد ذلك بقليل. فقال: "يلوح لي بوجه عام أن الروح التي صدر عنها بسكال عندما كتب (الأفكار) كانت أن يظهر الإنسان في ضوء كريه... وأنا أجرؤ أن أدافع عن الإنسانية ضد عدوها هذا الجليل"[٧٠].

وبعد قليل أخذت تظهر فكرة أخرى وثيقة الاتصال بالفكرة الأولى. ففي النصف الثاني من القرن السابع عشر ثار نزاع طويل نميل إلى عدم النظر إليه إلا من الناحية الأدبية، ولكنه يتجاوز ذلك المجال تجاوزًا فريدًا، وأعني به "النزاع بين أنصار القديم وأنصار الحديث"، فبيرو[٧١]عندما كتب "عصر لويس الأكبر" كان قد لمح بوضوح فكرة التقدم المطرد. ولب المسألة لم يكن المفاضلة بين راسين أو كورنيل من جهة وسوفكليس أو أوربيدس من الجهة الأخرى وإنما هو فكرة أن القدماء بحكم قدمهم كانوا أقل علمًا وأقل تحضرًا، ومن ثم فهم دون المحدثين في كل شيء بما في ذلك رقة الشعور والعادات وسمو مبادئ الأخلاق. وبينما كانت المسيحية قد وضعت المثل الأعلى خلفنا، ووضعته على أي حال فوق الطبيعة البشرية، فإن البحث العلمي والقرن الثامن عشر من بعده سيضعانه على نحو ما أمام الإنسان، سيضعانه في المستقبل، في التقدم الذي سنستمر في تحقيقه بفضل قوانا الخاصة. ومن هنا نرى فكرة التقدم التي لمحها بيرو تظهر في كل صفحة من "قاموس"[٧٢] بيل وتصبح إحدى الأفكار الأساسية

---

(٧٠) ملاحظات على الأفكار (١٧٣٤).

(٧١) بيرو - شارل بيرو (١٦٢٨-١٧٠٣) أديب وشاعر فرنسي باريسي. قام بينه وبين بوالو نزاع قوي. وكان بيرو يتعصب للمحدثين وبوالو يتعصب للقدماء. وقد دام هذا النزاع طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولبيرو كتاب هام في هذا الموضوع بعنوان "مقارنة بين القدماء والمحدثين" أي بين الإغريق واللاتين من جهة والكتاب الفرنسيين المحدثين من جهة أخرى ومع ذلك فسر خلود بيرو ليس في هذه المعركة بل في "حكاياته" الشهيرة التي كتبها للأطفال بأسلوب ساحر. (المترجم)

(٧٢) Bayle بيل: بيير بيل (١٦٤٧-١٧٠٦) كاتب فرنسي مؤلف "القاموس التاريخي" وقد مهد بشكوكه للتفكير الحر الذي ظهر مع فولتير ورجال دائرة المعارف. (المترجم)

في عصر فولتير ورجال دائرة المعارف ثم تنتهي إلى كتاب كوندورسيه[٧٣] الشهير. وتلك الفكرة تحتوي على مبادئ أخلاق جديدة كاملة، ففكرة الكمال لم تعد في تقليد المسيح كمثل فريد خارق للطبيعة خارج عن نطاق الزمن، بل أصبحت وليدة لثقافة النفس وللتفكير وللمشاعر بل للحواس ذاتها، فزيادة المعرفة تزيد القدرة على العمل وعلى تنظيم الملابسات اللازمة له.

ولو أننا وجهنا النظر إلى المسائل العقلية والدينية ومسائل ما وراء الطبيعة لوجدنا أن التطور كان على نفس النحو. فالتيار الإباحي – ونعني به تيار التفكير الحر في مسائل الإيمان – وإن يكن قد اتهم دائمًا بأنه لم يزحزح نير المعتقدات إلا لكي يحرر الشهوات ويبرر الإباحية، فإنه قد وجد بلا ريب خلال القرن السابع عشر كله عند سنت إفريمون"[٧٤] مثلاً أو عند بيل، ولكن هذين الرجلين قد عاشا في الخارج: أحدهما في إنجلترا والآخر في هولندا، ومع ذلك فإن رد الفعل ضد الصورة المسيحية للأخلاق لم يلبث أن ظهر في وضح النهار في فرنسا ذاتها، فأعلنت الحرب على الكنيسة وعلى الدين؛ أعلنها الشعر الهجائي والجدل والمسرح والقصة وأخذ فولتير ورجال دائرة المعارف يزعزعون الإيمان المسيحي ببعض النشرات. وقد اتحدت جهودهم التي لا هوادة فيها لكي تسحق ذلك "الكائن الوضيع"[٧٥]. والآن ما هو مصدر ذلك النزاع؟ مصدره هو التعارض الواضح بين العقل والإيمان. لقد أوصى بوسويه بالتمسك بطرفي السلسلة، وأعلن ديكارت قبوله للمعتقدات القائمة، ولكن رجال القرن الثامن عشر يريدون على العكس من ذلك أن يطبقوا منهج ديكارت، الذي لا يسلم بغير البداهة، في المجال الذي نحّاه عنه

---

(٧٣) "كتاب كوندورسيه الشهير": المقصود بذلك هو كتاب "تخطيط للوحة تاريخية تمثل تقدم التفكير البشري" وقد كان هذا المفكر من أكبر المؤمنين باطراد التقدم. (المترجم)

(٧٤) كاتب فرنسي لاذع (١٦١٠-١٧٠٣) عاش منفيًا في إنجلترا. (المترجم)

(٧٥) "الكائن الوضيع" المقصود به "الديانة المسيحية" وفولتير هو صاحب هذه الكلمة. (المترجم)

ديكارت نفسه، وهم بذلك يظلون أوفياء في دقة لروحه، وإن انتهوا إلى نتائج مضادة لنتائجه. ومن الممكن القول بأن النقد الديني في القرن السابع عشر - وهو نقد سطحي من نواح عدة - كان عبارة عن البحث عن الأفكار الواضحة المتميزة والأخذ بالإدراك السليم في مسائل الإيمان ومسائل الحياة العملية؛ هذا وإذا كان الإيمان - على حد تعريفه ذاته - أمرًا خارجًا عن حدود العقل فإنه من الواضح كل الوضوح أنه لا يمكن أن يبرر بالبداهة، ولقد وفر فولتير جهده في عناد على أن يظهر للعيان ما في المعتقدات والمبادئ المسيحية من تخريف وحماقة يجعلان التسليم بها غير ممكن إلا عن جهل أو قصد سيئ، ولقد اتهم فولتير القسس بالتضليل منذ كتاباته الأولى فقال في "أوديب" أولى تراجيدياته "ليست القساوسة ما يظنه الشعب الأبله، إن سذاجتنا هي كل علمهم" وعندما كتب فيما بعد رواية "محمد" جعل الناس يفهمون أن التضليل ملازم للديانات كلها، وفي أبيات "زنير"[٧٦] الساذجة في مظهرها: "لقد كان من الممكن أن أصبح في جوار الكنج أمة للآلهة الكاذبة، وفي باريس مسيحية، كما أنا مسلمة هنا" - في هذه الأبيات ما يوحي إلى المستمعين من الفرنسيين، إذا فكروا أبسط التفكير، بما في معتقداتهم الدينية من نسبية ومصادفة. وموضوع "الهنرياد"[٧٧] قد قُصد أيضا إلى اختياره فهو ليس إلا استعراضا لأهوال الحروب الدينية ودفاعا طويلاً عن التسامح.

"كثيرًا ما اتصف المتعصب الأعمى والمسيحي المخلص بنفس الخلُق. شجاعتهم واحدة ورغباتهم واحدة. للجريمة أبطالها وللخطأ شهداؤه، وما نحن إلا قضاة مغرورون يفصلون بين الحماسة الصادقة والحماسة الكاذبة".

---

(٧٦) زنير بطلة المسرحية المسماة بهذا الاسم لفولتير وتدور حوادثها أيام الحرب الصليبية. (المترجم)

(٧٧) الهنرياد - ملحمة وضعها فولتير عن عصر هنري الرابع ملك فرنسا وهو عصر الحروب الدينية بنوع خاص. (المترجم)

ولنضف إلى ما سبق فكرة أخرى لن تلبث أن تظهر. فبمناسبة زلزال لـشبونة كتب فولتير قصيدة يوضح فيها ما في تقسيم الخيرات والشرور علـى أهـل الأرض من حماقة يخزى لها الضمير، ولقد عاد إلى نفس الفكرة الفلسفية في روايته "كنديـد"؛ وفي هذا انقلاب تام لآراء القرن السابع عشر. فلقد كان ذلك القرن كما قلنـا متفـائلاً في مسألة الفلسفة العامة وما وراء الطبيعة، متشائمًا في مسألة الأخلاق وعلم الـنفس؛ وأما القرن الثامن عشر فإنه يميل إلى الوقوف موقفًا عكسيًا، فما هو طبيعى لا يمكـن إلا أن يكون خيرًا، ومن ثم فالحاجيات الطبيعية تلوح مشروعة، وإذن فهو متفائل فـي المسائل النفسية والأخلاقية. ولكن نظام العالم من جهة أخرى يلـوح غامـضًا ظالمًـا، فالشر بجميع مظاهره غير مفهوم، وهو ينهض شاهدًا ضد الخلق ذاته ومن هنـا يـأتي التشاؤم في مسائل الدين وما وراء الطبيعة. نعم إن هذا المذهب لم يكن بلا ريب عامًـا في ذلك العصر، ولكن الاتجاه كان واضحًا عند كثير من المفكرين، ومـن الـسهل أن نربط بينه وبين التأبي على الإيمان الذي أخذ في النمو.

هذا وقد سار رد الفعل ضد القرن السابع عشر إلى أبعد من ذلك فتناول مبدأ فلسفته ذاتها. ذلك المبدأ الذي اعتقد أن في مقدرته الوصول إلى الحقيقة المطلقة كما اعتقد أن العقل البشري متصل بالعقل الإلهي، فأحس بمـا يـشبه الثمـل بـاليقين الهندسي، فالقرن الثامن عشر قد زعزع من هذه الناحية تـأثير ديكـارت، وأخـذ بمبادئ المدرسة التجريبية الإنجليزية التي نشر فولتير أسماء فلاسفتها في فرنـسا. لقد عارضوا ديكارت بــ "لوك"، عارضوا العقل بالتجربة، وابتدءوا يحتقرون كـل ما يتعلق بما بعد الطبيعة. تقول إحدى شخصيات كنديد: "لقد كنت قد تقدمت تقـدمًا كبيرًا في دراسة ذلك العلم، (ما وراء الطبيعة) – عندما أدركت أنني لا أفهـم فيـه شيئًا" ولقد قرأ الناس في "الخطابات الإنجليزية" أنه "قبل لوك كان الفلاسفة الجادون قد فصلوا عن يقين في طبيعة الروح. ولكنهم لما كانوا لا يعرفون شيئًا فقد كان من الطبيعي أن يكون لكل منهم رأي مختلف عن رأي الآخر" وشيئًا فشيئًا انتهوا إلـى المذهب التجريبى والمذهب الحسى اللذين يكونان فلسفة القرن الثامن عشر، انتهـوا

إلي تمثال كونديالك الذي أخذ على عاتقه أن يفسر كيف أن هذا التمثال كلما اجتمعت لديه إمدادات الحواس تكونت فيه الأفكار؛ وإذا كان عقلنا ليس إلا مجموعة من المحسوسات التي نتلقاها متأثرين بالأشياء الخارجية فكيف يستطيع ذلك العقل أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة؟ ولقد أدى بهم هذا التفكير إلى الإمعان في إنكار كل ما ليس حسيًا ولا مجسمًا إنكارًا خالصًا، وأخذوا يزدادون اتجاهًا نحو المذهب المادي والمذهب الآلي، فاعتقدوا أنه من الممكن تفسير العالم كله وتفسير الإنسان بتفاعل القوى المادية. وكتب لامتري **La Mettrie**[٧٨] كتابه "الإنسان الآلي". نعم إن بعض المفكرين الآخرين قد جنحوا نحو نوع من وحدة الوجود المحركة كما فعل ديدرو فعنده أنه ليس هناك إله منفصل عن العالم، وأن العالم يحمل قوة داخلية كبؤرة حية. ولكن مذهب القوة المحركة هذا لم يتميز في الغالب عن المذهب المادي تميزًا واضحًا. ومع ذلك فعلى أي حال قد أصبحت التجربة المنبع الوحيد للحقيقة، وحل التعلق بعلوم الطبيعة محل احترام الرياضيات البحتة؛ وهذا هو العصر الذي كتب فيه بيفون "التاريخ الطبيعي" وهو عصر "ريومير"[٧٩] ولابلاس؛ ومن مجموع هذه الآراء يتكون ما يعرف بفلسفة النور.

لقد كان من الضروري أن ينتج عن هذا الفهم الجديد للطبيعة وللعقل البشري منحى جديد في مواجهة المسألة السياسية. وهنا أيضا نرى القرن الثامن عشر يأخذ بروح النقد الديكارتي؛ فهم في كل حين يقابلون بين نظمنا ونظم البلاد المجاورة وبخاصة إنجلترا بلد النظم الحرة. وتعتبر رحلة فولتير و"رسائله الإنجليزية" تاريخا مهمًا من تلك الناحية. فلقد نقد فيها – بطريقة خبيثة – النبلاء ورجال الكنيسة والامتيازات، وفيها نعثر بجمل بسيطة لا يكاد يظير ما بيا من نقد كقوله "الإنسان

---

(٧٨) لامتري (١٧٠٩-١٧٥١) طبيب وفيلسوف فرنسي من القائلين بالمذهب المادي. (المترجم)

(٧٩) ريومير ولابلاس: ريومير (١٦٨٣-١٧٥٧) عالم فرنسي من علماء الطبيعة والتاريخ الطبيعي وهو مخترع الترمومتر المعروف باسمه. وأما لابلاس (١٧٤٩-١٨٢٧) فرياضي وفلكي فرنسي شهير وقد أضاف الكثير عن ميكانيكا السماء إلى أبحاث نيوتن وغيره من سابقيه وله فلسفة معروفة في نشأة الأجرام السماوية وهي فلسفة لا تزال قائمة. (المترجم)

لا يعفى هنا من أن يدفع بعض الضرائب لكونه نبيلاً أو قسيسا، وكل إنسان يدفع لا باعتبار مركزه الاجتماعي – فهذا حمق – بل باعتبار دخله". وفي ملاحظة معقولة كهذه ما يكفي لكي يظهر ما في الامتيازات من ظلم. نعم إن فولتير قد ظل شخصيا من أنصار النظام الملكي، ولكن هذا النظام كثيرًا ما لطخ بمقطوعاته الهجائية التي انتشرت انتشارًا كبيرًا. فمن قوله "إن أكثر ما نوجهه في فرنسا من لوم إلى إنجلترا إنما ينصب على قتلهم لشارل الأول الذي عامله خصومه المنتصرون كما كان سيعاملهم هو لو أنه كان المنتصر. ومع ذلك فلننظر من ناحية إلى شارل الأول وقد هزم في معركة منظمة وأخذ أسيرًا وحكم عليه في وستمنستر وقطعت رأسه؛ ولننظر من الناحية الأخرى إلى الإمبراطور هنري السابع وقد دس له كبير أمنائه السم في حفلة التناول، وإلى هنري الثالث وقد قتله راهب، ثم إلى الثلاثين محاولة لاغتيال هنري الرابع وقد نفذ الكثير من تلك المحاولات وحرمت الأخيرة منها فرنسا من ذلك الملك العظيم. لنزن تلك الجرائم ثم لنحكم".

أليس في هذا الحديث عن إعدام الملوك إعدامًا قانونيا ما يزعزع التقديس التقليدي للملوك؟

وأخذوا ينتقدون عدم المساواة بكافة أنواعها، فبزغ إلى الوجود شعور غريب عن القرن الذهبي، على الأقل أيام أوجه، ومصدره فكرة أن الرجل، وإن لم يكن من النبلاء، قد تكون له قيمة أعظم من قيمة نبيل كبير. نعم إن رجال القرن السابع عشر كانوا بلا ريب يدركون إدراكًا تامًا قيمتهم العقلية والأخلاقية، ولا شك أن راسين مثلاً أو كورنيل كان يعتبر نفسه أرقى بكثير ممن لا عبقرية لهم، ولكن المقارنة ظلت قاصرة على المسائل الروحية، فهم لم يفكروا في الموازنة العامة بين أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة. فلم يخطر على بالهم أن يوازنوا مثلاً بين راسين كمؤلف للتراجيديات الرائعة وبين أحد كبار النبلاء، إذ كانوا يرون المجالين مختلفين تمام الاختلاف. وعلى العكس من ذلك نرى القرن الثامن عشر يتجه إلى

المقابلة بين القيم المختلفة من علم وعبقرية أدبية وذكاء ومراتب اجتماعية، ولا أدل في هذا الباب مما حدث في تاريخ حياة فولتير وضرب الأمير "روهان" له بالعصا عدة ضربات، وهو ما لم يغتفره فولتير قط. فقد كتب في الخطابات الإنجليزية "لقد أثيرت منذ زمن قريب في جماعة شهيرة تلك المسألة الهينة البالية مسألة الموازنة بين الرجال: أيهم أعظم قيصر أم الإسكندر أن تَمرلان أم كرُمول؟ ولقد أجاب أحدهم دون أن يعارضه أحد بأن إسحاق نيوتن أعظم من الجميع. ولقد أصاب ذلك الرجل. وما دمتم تطلبون إليَّ أن أتحدث عن مشاهير رجال إنجلترا فإنني سأبدأ بأمثال بيكون ولوك ونيوتن – وأما القواد والوزراء فسيأتون في دورهم...." وتلك الطريقة المسرفة البساطة في إنزال الناس والأشياء منزلتهم لا تخلو من استخفاف، وها نحن نحس من بعيد بمونولوج "فيجارو"[٨٠] الشهير حيث نرى حلاقًا بسيطًا حاضر النكتة واسع الحيلة يصطدم مع أحد أولئك "الذين كلفوا أنفسهم مشقة الميلاد"، وهو يدرك إدراكًا كاملاً تفوقه عليهم.

يمكن بوجه الإجمال أن نفسر القرن الثامن عشر بأنه تطبيق لملكة النقد على المسائل التي اعتقد القرن السابع عشر أنه من الممكن إبعادها عنه. فالذي كان يعتبر في القرن السابق توازنًا أكثر منه توفيقًا قد انتهى بأن ظهر في مظهر المتناقضات، فوصلوا إلى الشك في حقيقة الإيمان في مجال ما وراء الطبيعة، وإلى الشك في المثل المسيحي في مجال الأخلاق. وفي المجال السياسي شكوا في قيمة النظم التي عاشوا في ظلها حتى ذلك الحين. والآن بقي أن نعرف كيف أثر تغيير الأفكار في ميدان الإحساس والسلوك العملي. بقي أن نعرف ماذا أصبح الرجل المهذب في القرن الثامن عشر.

---

(٨٠) فيجارو: شخصية الحلاق الشهيرة في رواية "زواج فيجارو" لبومارشيه. وقوله "إن كل ما للنبلاء من فضل هو أنهم كلفوا أنفسهم مشقة الميلاد" موجود في مونولوجه الرائع بتلك الرواية وهو يقصد بجملته اللاذعة أن النبلاء لا ميزة لهم غير أنهم ولدوا من أصل نبيل، فسخريته منهم مرة. (المترجم)

٣ـ القرن الثامن عشر والرجل الفاضل الحساس

في القرن الثامن عشر أصبح العقل – مع استمراره رائد ذلك الزمن – واقعيًا تجريبيًا بعد أن كان يقينيًا ميتافيزيقيًا، أصبح متسامحًا مع الإنسان في حاجاته وغرائزه الطبيعية، واثقًا من التقدم المطرد، أصبح وسيلة للنقد والجهاد ضد النظم التقليدية يجابهها بالمهاجمة أو يستخدم – كما يفعل غالبًا – السلاح الاجتماعي الخاص بذلك وهو الكوميديا. وإنه لمن الممكن القول بأن تلك الخصائص كانت عامة عند جميع من يمثلون ذلك العصر، ولكنها أخذت تتحدد وتتضح بتقدم ذلك القرن. لقد انتشرت في الوسط المهذب، عند الأشراف الذين كانوا يفاخرون باعتناق أكثر الآراء جرأة، تلك الآراء التي كان فيها ما يدمر نفوذهم تدميرًا أكيدًا، كما انتشرت بين رجال الطبقة الوسطى من مفكرين وأثرياء، وكذلك في عالم رجال الأدب والصحافة وكتاب السياسة الذين أخذت أهميتهم في الازدياد. ومع ذلك فإنه ابتداء من النصف الثاني من ذلك القرن ابتدأت تظهر خصائص أخرى تجتمع إلى السابقة وتناقضها إلى حد ما. ونحن عندما نحاول أن نخطط عصرًا كبيرًا نستهدف دائما لتبسيطه تبسيطًا تحكميًا. فمن المؤكد أنه قد وجدت في ذلك العصر تيارات مختلفة متضادة يتداخل بعضها في بعض ويتشابك ويتقابل ويمتزج. ولقد كان لأحد تلك التيارات بنوع خاص تأثير خطير، وهو وإن كان قد جارى في عدة نواح آراء منتسكيو وفولتير وديدرو إلا أنه قد عارضها من نواح أخرى، ولكنه على أي حال قد انتهى بأن طبع العصر كله بطابعه الخاص، ذلك التيار هو تأثير جان جاك روسو.

كثيرا ما نعتبر روسو وفولتير أجدادًا للثورة الفرنسية على حد سواء حتى لنجمع بينهما في اللوم أو الإعجاب، ولكن منبع وحيهما العميق مختلف في الحق تمام الاختلاف، بل ربما كان متعارضًا. لقد رأينا حتى الآن أن فكرة واحدة تسيطر على دراستنا للمثل الأخلاقي الأعلى في العصر الكلاسيكي، وهي فكرة التوفيق أو

الربط بين الروح المسيحية وروح العصر القديم. وأما في القرن الثامن عشر فإننا نرى الروح الأخيرة تنفرد بالسيطرة. وروسو في الواقع يمثل من نواح عدة رد فعل مضاد، نعم إنه لم يدفع إلى الكاثوليكية الاعتقادية ولكنه مع ذلك قد دفع إلى نوع من المسيحية، دفع إلى تدين شعوري غامض. وبينما نرى منتسكيو وفولتير ورجال دائرة المعارف يعنون بالعلم والحضارة الحديثة ويهتمون بالمصالح الواقعية وبتقدم الإنسان في حياته الدنيا كما ينفضون أيديهم من مشاكل ما وراء الطبيعة، ويتضاءل عندهم شيئا فشيئا المكان الذي تشغله فكرة الله في الحياة الأخلاقية، بينما نرى منهم كل ذلك نرى روسو على عكسهم يهتم قبل كل شيء بمسألتي الدين والأخلاق. ونحن نعرف جميعا أن حركة الرومانتيه الكبرى قد صدرت عنه، وهي تلك الحركة التي لم تنته في القرن التاسع عشر إلى تجديد الأدب فحسب بل ارتبطت بتجديد ديني صوفي عام. وأهم ما يميز فلسفة كهذه هو ما تمنحه للشعور من أولوية على الأفكار الواضحة المميزة. وفي الحق أن روسو لم يكتف بعدم الأخذ بالعقل كما كان يفعل معاصروه كلهم، بل عارض بين العقل والشعور إن تصريحا وإن تلميحا. وهو يثور ضد أولئك الفلاسفة المغرورين الذين يريدون فهم كل شيء وتفسيره. وعنده أن الحياة الأخلاقية ليست مجهودا إراديا يسعى إلى اتباع تعاليم العقل، وإنما هي خضوع لنوع من الإلهام والكشف الباطني، خضوع للضمير "كغريزة مقدسة". وهذا الإحساس الذاتي الساذج يعرضه للانحراف والغموض نشاط الروح المجردة كما تعرضه لهما النظم الاجتماعية والآراء التحكمية التي تعتنقها الطبقة الراقية. ولهذا نرى روسو ينظر إلى كل ما كان البلاط والمدينة يريان فيه بهجة الحياة في القرنين السابع عشر والثامن عشر على السواء نظرة فيها العداوة وفيها كل شيء من الحسد. ونحن نعلم ما كان في حياته من مغامرات كما نعلم أصله المتواضع. ومع ذلك فقد بقي في هذا الرجل شيء من تزمت الكلفيين من أهل جنيف وطنه الأصلي.

ومن ثم نراه منذ كتاباته الأولى ينقد في عنف مظاهر الحضارة كما رآها منتشرة حوله ببذخها وإسرافها وانحلالها الخلقي وظلمها الاجتماعي وعدم مساواتها بين الأفراد، وكل هذه من آفات القرن الثامن عشر البراق المغري المنحل. وفي إنزاله لحسنات الحضارة منزلة الشك وتساؤله عن إتلاف التفكير لإحساس القلب الفطري بدلاً من قيادته نحو ما هو أفضل - مسايرة لما تصوره من وجود حالة كان من الممكن أن يطيع معها الإنسان قلبه دون تفكير ولا تردد، وهو عندئذ لن يتفلسف لأنه لن يكون من رجال البلاط أو رجال المدن، بل سيحيا حياة بدائية بسيطة، تقوده غرائزه، وبذلك يظل في انسجام مع وسطه الطبيعي، ويعثر على مبادئ الأخلاق وعلى السعادة دون أن يبحث عنهما. وتلك هي الحالة الطبيعية سواء استطعنا تصور وجودها أم لم نستطع. وينتج عن ذلك أن الإنسان خير في حالته الطبيعية أي عندما يتبع دوافعه القلبية. ومن هنا يتفق روسو مع الاتجاه العام لعصره. فهو يقول مع "الفلاسفة": "إن الإنسان لا يمكن أم يكون شريرا بالطبع"، وهو يراه كاملاً بريئا عند خروجه من يدي خالقه قبل أن تفسده الحياة الاجتماعية ويفسده التفكير، وهكذا تنتهي تلك التيارات المتعارضة إلى وضع طيبة الإنسان الطبيعية في المكان الأول من بين أفكار القرن الثامن عشر، بما يتبع ذلك من إنزال العطف والحدب والرحمة والصداقة والحب وكل ما يقرب بين الإنسان وأخيه الإنسان المنزلة الأولى في سلم القيم. وبينما كانت الفضيلة في القرن السابع عشر تتركز في سيطرة العقل على كافة الشهوات، فإن روسو وعصره قد أخذوا يرون أن الرجل الفاضل هو من يفيض رفقا بالآخرين ويحلم بسعادتهم. ولقد كان في هذا الموقف ما يتفق مع التقدم المستمر للنظم الاجتماعية وما تستتبعه من مظاهر. ونحن كلما ازددنا غضبا من الظلم ازددنا شفقة بالمظلومين وإيمانا بأننا نستطيع دائمًا أن نأتي بالخير إذا استمعنا لنداء قلوبنا.

ولقد انتهت تلك المجموعة من المشاعر والأفكار عند روسو إلى تصور ديانة طبيعية، ففي طيبة غرائزنا الفطرية ما يدل على أن الطبيعة والإنسان قد قدر ليما أن يكون أحدهما للآخر، وعلى أن هناك علة غائية إلهية كانت تسيطر على مصائرنا قبل أن ينزل بها الفساد الاجتماعي. ولقد أصبحت عنده هذه الديانة الطبيعية ديانة بغير معتقدات، وإن استوحت الشعور المسيحي. وهي تعتبر رد فعل قوي ضد المذهب المادي المسيطر عند رجال دائرة المعارف. وهي بعد تتلخص في عدد قليل من المبادئ: وجود الله وروحانية الروح وخلودها، وفي هذا ما يضمن انتصار الخير والعدل في الحياة الأخرى. وتلك المبادئ هي جماع "وثيقة إيمان قسيس السفوا" وفي الحق أن فولتير لم يقل غير هذا. ولكن كم بين نغمات الرجلين من اختلاف. فموضع اهتمام فولتير حتى في المسائل الدينية قد ظل اجتماعيا نفعيًا بحتًا. لقد كان يحلو له أن يكرر قوله: "إذا لم يكن الله موجودًا لكان من الواجب اختراعه". وقوله "يجب أن نعتقد في الله حتى تكون امرأتي أكثر وفاء لي وخادمي أقل لصوصية". ومعنى هذا أنه يرى في الدين مجموعة من الآراء النافعة للنظام الاجتماعي المفيدة للشعب، وأما التصوف فقد خلت منه طبعًا كتاباته خلوًا تامًا. ولكننا نجد النغم والإيمان وعمق الإحساس عند روسو على نحو يغاير ما عند فولتير مغايرة تامة.

ثم إن نظرية روسو نظرية مركبة. فنقده للحياة الاجتماعية لم يمنعه من أن يكتب "العقد الاجتماعي"، ومن هنا لاحت تلك النظرية للكثيرين محيرة متناقضة، ومع ذلك فمن الممكن أن نعيد بناء أفكاره على النحو الآتي:-

لقد كان الإنسان يستطيع أن يكون سعيدًا في حالته الفطرية، تقوده غرائزه، لو أنه استطاع أن يظل في تلك الحالة، ولكنه لم يستطع إذ أغراه التفكير فاستسلم له،

وخلق المجتمع والحضارة، وهكذا أثار في نفسه حاجات جديدة. ولما لم يكن من الممكن الرجوع إلى الوراء بحكم تراخي الزمن، فإن الرغبة في العودة إلى الحالة الطبيعية والاعتقاد بأن الإنسان سيعدل يومًا ما عن مزايا الحياة الاجتماعية – ظاهرية كانت أو حقيقية – يصبحان ضربًا من الخيال. وكل ما نستطيع عمله هو أن نتبين ما للاضطراب الحاضر وعدم المساواة ومظالم الهيئات الاجتماعية من أسباب، وأن نحاول بالعقل والتدبر أن نخلق حالة – وإن تكن سياسية ومن ثم مصطنعة – إلا أنها منظمة بتعقل، بحيث ينزل كل شيء وكل إنسان منزلته. وبذلك نصل إلى ما يعادل ذلك النظام وذلك العدل اللذين تحققهما الطبيعة بوحيها الذاتي. وإذن فالعقل والهيئة الاجتماعية هما اللذان يقع عليهما عبء إصلاح ما أحدثا من اضطرابات. ومن هنا جاء "إميل" الذي يحاول أن يتصور طريقة مصطنعة يحقق بها للإنسان – في قلب الهيئة الاجتماعية – ظروفًا تشبه تلك التي نشأته فيها الطبيعة الغفل. ومن هنا أيضًا يأتي "العقد الاجتماعي" الذي يحاول أن يضع في النظم البشرية بفضل العقل السياسي غاية وانسجامًا يشبهان ما كان في الحالة الطبيعية. وعلى هذا النحو يتضح بناء نظرية روسو، في تخطيطها العام على الأقل.

وأيًا ما يكون الأمر فإن مطالب القرن الثامن عشر قد أخذت تحت تأثيره نغمة جديدة. لقد كان ذلك القرن بتأثير فولتير وفلاسفة دائرة المعارف قرن الواقعية اليقينية والنقد الساخر، فأصبح قرن الفصاحة والإحساس تستثيرهما النزعات الرومانتيكية الغامضة. ولكن هذا لم يحل دون وجود اتفاق بين روسو وأعدائه الفلاسفة. فهم متفقون أولاً في نقدهم للنظم السياسية القائمة، ففولتير يراها مضادة للعقل وروسو يراها مضادة للطبيعة، وهم ثانيًا متفقون على تلك الفكرة الأساسية التي تقول بخيرية الطبيعة البشرية وخيرية الغرائز. فالفلاسفة يؤكدون ذلك ثورة على المسيحية ونفورًا من الزهد؛ وروسو يؤكده ثقة منه بنزعات القلب، تلك التي تمليها الطبيعة أو يمليها الله ذاته – وهكذا تجتمع إلينا كل القسمات التي تكون

صورة المثل الأعلى في القرن الثامن عشر، صورة الرجل الفاضل الحساس الذي نستطيع الآن أن نضعه بإزاء الرجل المهذب كما عرفه القرن السابق.

فهو أولاً إذا كان "فاضلاً" فعلى نحو مغاير للقرن السابع عشر، وذلك لا لأنه أقل حبًا للفضيلة ومباهاة بها بل لأنه لا يرى فيها ما يضطره إلى أن يحيا حياة الزهاد. وتلك هي روح النهضة تعمل بكل قوتها ضد التقشف المسيحي، روح المذهب الطبيعي الذي صدر عنه رابليه، تُبعث في رجل القرن الثامن عشر. إنه إبيقوري في غير حياء، يحب اللذة والبذخ وكل ما في الحياة الاجتماعية من يسر محبوب. ولقد كان روسو في بادئ الأمر وحيدًا في النقمة على تلك الحالة التي صورها فولتير صورة حية لاذعة في قصيدته "رجل الحياة الاجتماعية" فقال: "ليندم على طيب العصور الخوالي من يريد، أما أنا فأقدم الشكر خالصًا لتلك الطبيعة الحكيمة التي حرصت على خيري فخلقتني في هذا العصر. إنني أحب البذخ بل والرخاوة، أحب اللذات كافة والفنون بمختلف أنواعها. أحب النظافة والذوق والزينات. وكل رجل مهذب يشعر بمثل ما أشعر. إنه ليحلو لقلبي البالغ الدنس أن يرى الرخاء يحوطه من جميع النواحي. الرخاء، مصدر الفنون والمشروعات الموفقة، يحمل إلينا من نبعه الثَرّ حاجات ولذات جديدة. آه ما أطيب عصر الحديد الذي نعيش فيه. لقد جمعت الكماليات – التي أصبحت ضرورية جدا – بين نصفي العالم".

في هذه المقطوعة نجد ردًا واضحًا دقيقًا على مغالطات روسو ضد الحياة الاجتماعية وإن كان ردًا سابقًا لها بأكثر من عشرين عامًا. ومع ذلك فمن غريب الطرائف أن نرى كيف تنتهي التيارات الاجتماعية المتضادة بالالتقاء أحيانًا، وأن نتبين كيف أن المفكرين قد يجتمعون عمليًا على إحداث أثر واحد رغم صدورهم عن مبادئ شديدة الاختلاف. فروسو – مع سخطه على البذخ والرخاوة، ومع محاولته رد معاصريه إلى صورة أخلاقية قوامها البساطة والتقشف – ينتهي كما ينتهي خصومه من أنصار اللذة إلى تقويض المبادئ التقليدية القائمة على القسر

وكبت الجماح، وذلك لأن الصورة الأخلاقية التي يدعو إليها إنما تنهض على إطاعة نزعاتنا الطبيعية. وبالمثل تنتهي ثقته بخيرية الإنسان الغريزية إلى تحرير الفرد بمشاعره وشهواته، كما تنتهي إبيقورية خصومه سواء بسواء.

ثم إن رجل ذلك العصر إذا كان حرًا في أخلاقه فهو أيضًا حر في تفكيره. فقد أصبح من الفضائل أن يصدر أحدهم عن جرأة مدمرة في نقده لكافة النظم السياسية أو الدينية التي حرصوا – إلى ذلك الحين – على البعد بها عن النقد، كما أن تقديرهم للطاعة والاحترام أخذ يتضاءل شيئًا فشيئًا. لقد أصبحت الشجاعة العقلية لا تقل قدرًا عن الشجاعة الحربية إن لم تزد، وعندهم أن مصدر الامتياز الذي لا امتياز بعده هو أن ترى الناس والأشياء كما هم دون أن يخدعوك في شيء، وأن تتهكم بالمعتقدات أو العادات لما فيها من تضاد مع المنطق أو العدل، وأن تتخذ من السخرية سلاحًا يكفي لكل شيء، ويمكن الأديب المتواضع الأصل – ابن مؤلفاته – من أن يساوي كبار الأشراف، وأن يستذلهم بدوره. وهكذا نرى المواهب العقلية تغطي الكثير من النقائص، وتعيد إلى مغامرين شهيرين اعتبارهم فى الحياة وفي الأدب. ومن ثم فإنه إذا كان الإنسان خيرًا بالطبع وكانت النظم هي الرديئة فإنه يكفي لتحقيق سعادة العالم أجمع أن توضع قوانين صالحة ودستور حكيم. وعلى ذلك يكون من الواجب التهكم في غير رحمة من[٨١]... وهذه السخرية التي يتميز بها القرن الثامن عشر نجدها خفيفة مشرقة عند البعض، لاذعة بل مرة عند الآخرين، حتى لنراها تنذر بالثورات القادمة. فالتدرج محسوس من فولتير إلى بيرون، ثم بومرشيه إلى شامفور. وعند الأخيرين، وبخاصة بعد أن أحدثت نغمات روسو الحارة أثرها، أخذ السخط يمتزج بالمرح بنسب متباينة. وهكذا نصل إلى فيجارو الذي يضحك بلا شك من كل شيء، ولكن ضحكه كان "خوفًا من أن يضطر إلى البكاء" وكانت ضحكاته مليئة بالتهديد. وإذا كان رجل القرن الثامن

---

(٨١) والتهكم من........: يقصد طبعًا التهكم من النظم القائمة. (المترجم)

عشر رجل الملكات الساخرة التي يرى فيها – كميزة فكرية – دليلاً على الشجاعة بل ويعدها فضيلة، فإنه يقدر أيضًا العقل والعلم ويثق كل الثقة بنور الفكر. فهو يشتغل بالعلم: فولتير يقوم بتجارب في علم الطبيعة، وكبار النبلاء والأثرياء الماليون يتنافسون في تخصيص المرتبات للعلماء. ولقد صاحبت فكرة الإيمان بتأثير العلم تأثيرًا فعالاً في إصلاح المجتمع فكرة الإيمان باطراد التقدم. فإذا كان القرن السابع عشر وهو في أوجه قد بهره مجد "الملك العظيم" فآمن بأن نظمه القائمة كانت النظم النهائية الخالدة فلم يفكر في التغيير، ولم يشعر بالحاجة إليه فإن القرن التالي على العكس من ذلك قد اتخذ له هدفًا أن يحقق شيئًا فشيئًا نظامًا مستقبلاً يقوم في النهاية على العقل والعدل. وهو وإن لم يعن بمسائل ما وراء الطبيعة وظهر بمظهر المضاد للمسيحية أو الدين، إلا أن الرجل المستنير من رجاله قد احتفظ في أعماق قلبه بشعور ديني غامض، بنوع من التأليه المبهم المعالم. وجاء روسو فأيقظ ذلك الشعور. ثم إنه كان يؤمن إيمانًا ثابتًا بالعلل الغائية ويثق بأن الطبيعة إنما خلقت من أجلنا، وأنه لا بد من وجود وسيلة تمكننا من تنظيمها على نحو يواتي سعادتنا. ولقد سار بعض تلاميذ روسو في هذا الاتجاه إلى درجة الخرق. هذا ولعله من غير الممكن فصل الإيمان بالعلل الغائية عن فكرة التقدم الحتمي؛ وذلك لأنه – لكي نثق بقابلية الإنسانية للكمال قابلية غير محدودة – لا بد من الاعتقاد بأن الأشياء ستطاوع مجهودنا، وفي هذا لا ريب ما يتضمن منطقيًا نوعًا من الإيمان بالقضاء.

ومع ذلك فإن رأس الفضائل في ذلك العصر قد أصبح الحساسية. فالقرن السابع عشر كان يقدر قبل كل شيء السيطرة على النفس وصلابة الخلق وقوة الإرادة العاقلة. وأما القرن الثامن عشر وبخاصة منذ ظهور روسو فقد وضع الطيبة الطبيعية فوق كل شيء. الرجل "الفاضل الحساس" مستعد دائمًا لأن يضع يده على قلبه، وأن يحتج بنقاء مقاصده، وهو يحس في نفسه بكنوز من العطف تحمله على أن يسكب الدموع لآلام الغير بل ولآلامه الخاصة أيضًا، ومن هنا كان

احترامه لنفسه أقل من ميله الغامض إلى مساعدة الغير. هو من رجال "الإيثار" إذا جاز لنا استعمال لفظ لم يكن قد خلق إذ ذاك وإن كان سيخلق فيما بعد للعبارة عن ميول تكونت في العصر الذي نتحدث عنه، أو هو "محسن" وتلك كلمة جديدة خلقها قسيس سان بيير، وحيا فولتير دخولها اللغة بقوله "إن مشرعًا، ما فتئ قلمه الخصب يضع عبثًا المشروعات لخير هذا العالم – وهو يكتب منذ ثلاثين عامًا لناكري الجميل – قد خلق أخيرًا كلمة كانت تعوز فوجيلا[٨٢] تلك هي كلمة "الإحسان". إنها تحلو لي. فهي إذا اطمأنت إلى القلب جمعت عددًا من الفضائل، وإذا آثرنا لفظًا آخر قلنا إنه "محب للإنسانية" فهو كمرميز ميرابو "صديق البشر". وروسو في كتابه الفريد المسمى "روسو قاضي جان جاك" عندما صور نفسه كما يراها في إخلاص مليء بالتسامح قال:– إن الأحاسيس التي يعظم ميله إليها تتميز بأمارات جسمية. فهو إذا تأثر أقل تأثر ابتلت عيناه بالدموع لفوره، ومع ذلك فإن الألم وحده لم يحمله قط على أن يسكب دمعة واحدة، وإنما يحمله على ذلك حملاً كل شعور رقيق عذب أو كبير نبيل تمر حقيقته بقلبه. إنه لا يستطيع البكاء إلا عن عطف أو إعجاب، فالرقة والكرم النفسي هما حقًا الوتران اللذان يحركان نفسه. إنه لا يستطيع أن يرى محنة بعين جافة، ولكنه يبكي عندما يفكر في براءته وفي الفضل الذي يستحقه لنقاء قلبه –. في هذا الفصل العجيب ومئات من النصوص التي تشبهه ما يذكرنا بلوحات جريز[٨٣] وبالمسرحيات الدامعة[٨٤] التي كتبها ديدرو

---

(٨٢) فوجيلا نحوي فرنسي (١٥٩٥-١٦٥٠) مؤلف "ملاحظات على اللغة الفرنسية" ولقد كانت قاعدته في دراسة اللغة الرجوع إلى الاستعمال ولهذا كان يلتقط اللغة من الأفواه وهذا يفسر قول فولتير "إن كلمة (محسن) كانت تعوز فوجيلا" ففوجيلا لم يلتقطها لأنها لم تكن قد اخترعت بعد. (المترجم)

(٨٣) Greuse جريز (١٧٢٥- ١٨٠٥) مصور فرنسي شهير تغلب في لوحاته الرقة والسذاجة ومن أشهرها "مخطوبة القرية" و"الطائر الميت" و"القدر المكسور" وغيرها. (المترجم)

(٨٤) المسرحيات الدامعة: في القرن الثامن عشر انتقد النقاد المسرح الكلاسيكي، مسرح القرن السابع عشر نقدًا قويًا ووجهوا إليه بنوع خاص ملاحظتين نشأ عن كل منهما فن جديد. الملاحظة الأولى هي أن التراجيديا الكلاسيكية تتخذ شخصياتها دائمًا من بين الملوك والأمراء بينما الكوميديا الكلاسيكية تتخذهم من أفراد الشعب وينتج عن ذلك أن لا تمثل الطبقة المتوسطة. ولسد هذا النقص كتب مؤلفو القرن الثامن عشر "الدراما البرجوازية". والملاحظة الثانية هي أن التراجيديا تعتمد على المآسي والآلام القوية والكوميديا على المهازل والضحك والحياة ليست دائمًا ولا غالبًا عند أحد هذين الطرفين وهي في الأعم تظل في منتصف الطريق فلا هي مفجعة ولا هي مضحكة ولكنها مؤثرة وعلى هذا الأساس كتبوا "المسرحيات الدامعة" التي لا يبلغ فيها الإحساس حد المآسي ولا حد المهازل بل يظل في حدود التأثير المألوف. (المترجم)

أو لاشوسيه حيث نجد الحساسية الحقيقية والحساسية المانعة، حيث نرى الرضا عن نبل النزعات يفتح الباب لتسامح الفرد مع نفسه أنواعا من التسامح المريب، حيث تحل المشاعر الرقيقة وحب الإنسانية وطبيعية الشهوات شيئا فشيئا محل الصلابة الأخلاقية والقيادة الداخلية، حيث يظهر الرجل الحساس شديد القرب من الرجل المغامر، وحيث نلمح أخيرا وشائج خفية مقلقة بين: سان بريه[٨٥] وجرييه.

ومع ذلك فلا يجوز أن ننسى أننا يجب في تلك الحساسية التي بلغت عند البعض حد المرض ينبوعا حقيقيا للكرم النفسي والحماسة، للرغبة المخلصة في الخير العام وكره الظلم كرها فعالا. فكل تلك المشاعر لم تحرك روسو المرهف فحسب بل حركت فولتير نفسه وهو أشد الرجال جفافا، وذلك عندما أظهر مقدرته على التفاني والشجاعة فدافع عن كالا والشفالييه دي لابار. وسوف تصدر فيما بعد بطولة الثورة عن نفس تلك المشاعر. ثم إن الاعتزاز بقيمة الحياة وبالاحترام الواجب لكل شخص بشري وبالشعور بواجباتنا نحو غيرنا وبالمنفعة العامة التي يجب أن تسيطر على الأثرة الفردية، كل أولئك من أفكار ذلك العصر وفضائله. وهي لم تقف عند حدود أي وطن بل تعدتها. فحقوق الإنسان حقوق للجنس البشري عامة. والعنف وروح الغزو يدينهما جميع الناس، وذلك رغما عن حروب القرن الثامن عشر أو على الأصح بسببها. فالميول السلمية قد أخذت تظهر نتيجة للسياسة الخارجية التي اختفت منها النعرة القومية. ففي القرن الثامن عشر يكتب "الأبيه دي سان بيير" "مدينته الفاضلة" الأبدية السلام، ويعود روسو إلى نفس الفكرة، كما ينتقد فولتير ما في إراقة الدماء من بربرية، إلى أن يجيء "كانت" فيلخص اتجاهات ذلك القرن كلها في موسوعته الشهيرة[٨٦] الرجل المستنير الحساس يميل إلى الدولية. وهكذا يكمل تحديد تلك الصورة الأخلاقية السياسية التي يمكن أن نسميها إنسانية.

---

(٨٥) سان بريه: هو بطل رواية "هلويز الجديدة" لروسو وهو فيها مدرس لأطفال إحدى الأسر ولكنه ينتهي بأن يغرم بأم الأطفال. و"جرييه" بطل رواية "مانوليسكوه" الشهيرة. الأول يمثل الرجل الحساس والثاني يمثل المغامر والشخصيتان قريبتا الشبه (المترجم)

(٨٦) موسوعة "كانت" المشار إليها هنا هي تلك التي كتبها الفيلسوف الشهير سنة ١٧٩٥ بعنوان "عن السلام الخالد". (المترجم)

حاولنا أن نظهر كيف تطور المثل الأعلى الأخلاقي من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر. ومع ذلك فلا يجوز أن نبالغ في مدى ذلك التطور. "فالرجل الفاضل الحساس" و"الرجل المهذب" كما عرفه القرن الماضي - رغم ما يبدو بينهما من اختلافات - يتصل أحدهما بالآخر في مراحل انتقال لا تكاد تلحظ ولا ينقطع استمرارها. رجل القرن الثامن عشر ليس إلا الرجل المهذب، وإن يكن قد تجرد من مسيحيته وأوغل في الحياة المدنية كنتيجة حتمية لتطبيق العقل في مجال الحياة السياسية والدينية الذي ظل بعيدًا عنه فيما مضى.

وفي الواقع إن الصورة الأخلاقية الأصلية ظلت كما هي. فهم يعتزون بالعقل وينتظرون منه كل شيء، والعصر الكلاسيكي من أوله إلى آخره هو - قبل كل شيء - عصر الإيمان بالعقل. والفارق الوحيد هو أنهم في القرن الثامن عشر لم يرتقوا إلى الأسس الفلسفية والدينية لذلك الإيمان، فهم يأخذون بالتفكير على ظاهره دون أن يتساءلوا - كما فعل ديكارت أو سبينوزا - عن حاجة ذلك التفكير إلى الاعتماد على شيء غيره أو أن يبحثوا عن جوهره النهائي. وهم فوق ذلك يسايرون الاتجاه نحو المذهب التجريبي والمذهب الحسي دون أن يتساءلوا عما في تلك المذاهب من تقويض لقيمة العقل المطلقة. وسوف يكون إظهار هذه النتائج النهائية من عمل "هيوم" و"كانت". وهكذا نرى أنه سواء أكان الإيمان بالعقل في ذلك العصر منطقيًا أم غير منطقي فإنه قد ظل قائمًا، واستمر الناس على اعتقادهم في أننا نملك القدرة على تمييز الخطأ عن الصواب في ميدان العلم، والخير عن الشر في مجال الحياة العملية. فهم يستخدمون التفكير والاستنباط بنفس الثقة التي استشعرها القرن السابق. وهم يطمئنون - على نفس النحو - إلى البداهة والإدراك السليم. رجل القرن الثامن عشر رجل تفكير كرجل القرن السابع عشر سواء بسواء. فهو شديد الشغف بالمناقشة والمحاجة، وهو يعتقد أنه يكتفي لنقد نظام من النظم أن نظهر ما فيه من مخالفة للمنطق كما يكفي لتبريره تبريرًا كافيًا أن ندلل على أنه معقول.

ومن هنا تأتي خاصية أخرى مشتركة بين القرنين. ففي مجالي الأخلاق والتفكير الخالص على السواء نجد الشغف بالأفكار العامة وبالحكم الواضحة المطلقة. فهناك "حقيقة" مستقلة عن الزمان والمكان حتى في مجالي السياسة والأخلاق. وفكرة النسبية والحقيقة التي تتوقف على حالة اجتماعية بعينها كانت لا تزال تقريبًا مجهولة من كافة النفوس. فهم يتحدثون في عصر فولتير أكثر مما كانوا يتحدثون في القرن السابع عشر عن الإنسان في ذاته وعن النظم الصالحة في ذاتها وعن العقد الاجتماعي الذي يمكن أن يحقق العدل في أية هيئة اجتماعية. ولقد استطاع أحد النقاد أن يقول إن هذا العصر قد وصل في تقديس الأفكار الواضحة المتميزة إلى أبعد الحدود، وإن القرن الثامن عشر قد كان هو القرن الديكارتي أكثر من القرن السابع عشر (لانسون)[٨٧].

وبالرغم من روسو نجد أن القرنين قد شغفا بالحياة الاجتماعية. فالمثل الأخلاقي الأعلى لا معنى له إلا بالنسبة للرجل الذي يعيش مع غيره. والفضائل الاجتماعية تحتل مكان الصدارة. والفارق الوحيد هو أن الفضيلة الاجتماعية الأولى في القرن السابع عشر كانت الشرف، فهو فضيلة النبلاء؛ وأما في القرن الثامن عشر فقد كانت الطيبة، وهي فضيلة ألصق بالبرجوازية (الطبقة المتوسطة). ومع ذلك فمدار الفضيلتين تنظيم علاقة الفرد بغيره.

وأخيرًا نعثر في القرنين على نفس الميل إلى الاعتدال واتزان النغمة والنفور من مواقف العنف والإسراف والخوف من التعرض للسخرية. ولقد لاح الاعتدال دائمًا غير قابل للانفصال عن العقل والفضيلة. ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن ذلك الاعتدال قد أصبح أقل ثقة من نفسه وأكثر تعرضًا لمزالق الشهوات، بل لقد أصبح اعتدالاً متضعًا لصيقًا بالأرض لا يكاد يحفل بغير الترضيات والمنافع المادية، وكان ذلك نتيجة لاختفاء ما بقي في القرن الماضي من

---

(٨٧) صاحب هذا الرأي هو لانسون مؤرخ الأدب الفرنسي المشهور. (المترجم)

مثالية المسيحية ومن الإحساس باللا نهائي. وظل الحال كذلك إلى أن جاء روسو وجاءت شهوة الثورة – في أواخر القرن – فنفثا حرارة الحماسة واللهفة إلى المُثل. فإلى ذلك الحين كان تفكير القرن الثامن عشر يتصف بأنواع من الصفات الثمينة، فهو واضح يقظ ماهر فكه بل وخيِّر ولكنه لا يخلو من قصر وضيق، هو في حاجة إلى أن يطل على اللانهائي، وإلى أن يحس بالأسرار وبما يحوط مصائرنا من مشاكل، وأخيرًا إلى أن يعي قيمة الفضيلة التي لا تقدر. وهذا هو ما أضافه روسو وحركة الرومانتية إلى تيار حياتنا الأخلاقية.

لو أننا عدنا الآن إلى نقطة البدء في دراساتنا لاستطعنا في هذه الخاتمة أن نقدر ما لا يزال حيًا في المشكلة الأخلاقية التي لاقاها القرنان السابع عشر والثامن عشر. لقد تصور العصر القديم مثالاً للحياة الأخلاقية يقوم على العقل وعلى الطبيعة، وجاء عصر النهضة فبعث ذلك المثال. وكانت المسيحية والقرون الوسطى من ناحية أخرى قد تصور مثالاً آخر مضادًا للمثال السابق، فهو لا يسعى إلى الحكمة بل إلى القدسية والنقاء بمصارعة النفس والعدول عن غرائزنا وأهوائنا، وأخيرًا بالحرمان وإفناء الجسد. ولقد رأينا القرن السابع عشر يقيم توازنًا دقيقًا بين هذين المثالين المتعارضين، ولاح هذا التوازن لجيل أو جيلين توازنًا معقولاً منظمًا ثابتًا إلى أن جاء القرن الثامن عشر فأخل به، وتداعى مثل القرن السابق فعادت روح العصر القديم وعصر النهضة إلى الظهور من جديد. ومع ذلك فإن روسو قد قام برد فعل في الاتجاه الصوفي الديني فلاح أنه قد وضع شيئًا ما فوق العقل، فوق نظرات الفكر الواضحة الدقيقة، بحيث تحملنا كتاباته على الاعتقاد بأن النزاع القديم المتأصل بين المذهب العقلي والروح المسيحية لم ينته بعد. ولسوف يثور ذلك النزاع من جديد في القرن التاسع عشر فيكون أول مظاهره الصراع بين الروح الرومانتيكية والروح الكلاسيكية، ذلك الصراع الذي نخطئ غالبًا فلا نرى فيه

إلا حدثا من أحداث التاريخ الأدبي وهو في الحق أهم من ذلك بكثير، إنه لا يزال مستمرا إلى أيامنا هذه. فالتعارض بين الرومانتيكية والكلاسيكية ليس - مهما اختلفت الألفاظ - إلا تعارضا بين تمجيد الغرائز والإحساسات وموحيات القلب من جهة، وبين الثقة بالعقل والعلم والطبيعة من جهة أخرى. ومن يدرينا لعلنا الآن - دون أن نشعر أو دون أن نعترف - في عصر جديد للرومانتيكية، فثمة فلاسفة كبرجسون يجددون الآراء الرومانتيكية فيتصلون بروسو وبالمسيحية من خلال روسو، وأخيرا بالقرون الوسطى المتصوفة.

وهكذا نرى أن تيارات مستمرة قد عبرت العصور الحديثة كلها فسيطرت على تطورنا الأخلاقي، فالروح الكلاسيكية لاتزال حية فينا وفيما حولنا. حية في علومنا وفي محاولاتنا إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية. حية في كل مجهود أخلاقي يقوم على الآراء الواضحة المحددة عن الواجب، وفي سلوكنا الحديث الذي يعتز بالكرامة الشخصية وبالحرية الروحية. ومع ذلك فالروح المسيحية هي الأخرى لا تقل حياة فيما يساور الروح الحديثة من قلق وتلهف، فيما نستشعر من ضمائرنا وتطلعنا إلى الكمال - هاتين النزعتين اللتين أصبحتا شبه غريزتين عندنا. وكل ما حدث هو أن جميع هذه النزعات قد تعقدت وتداخلت على نحو عجيب، فأصبح الرجل الرومانتيكي يتحدث بلغة الرجل العقلي، والرجل العقلي يدافع أحيانا عن الرومانتيكية. فالتأثيرات التي نخضع لها والموحيات التي نتبعها عديدة متشابكة، وهي كثيرا ما تأخذ مظهرا مغايرا لحقيقتها. وبالرغم من كل شيء فالمشكلة الأخلاقية كما عرضت لنا في القرنين السابع والثامن عشر لا تزال قريبة منا، وكذلك مثلها الأخلاقي الأعلى بما فيه من فضيلة وكرامة بشرية يضربان بعروقهما في أعماق الماضي، فبمجرد أن انتهى اضطراب النهضة واختلاطها رأينا القرن الكبير يحدد للمرة الأولى عناصر المشكلة وهي: أن نوحي إلى الفرد بإرادة أخلاقية قوية مع احتفاظنا بوحي الدين المسيحي العميق، وعلى العكس من ذلك أن نسلم لنزعات القلب المشروعة بحقها دون أن نتخلى عن التقاليد

الكلاسيكية المجيدة فنغلق أعيننا عن ضوء العقل الساطع. وهذه المشكلة ذاتها لا تزال تعرض لنا اليوم. فنحن نعني بأن نستوثق العقل من قيادة حياتنا الأخلاقية دون أن نخمد دوافع الشعور أو الحساسية، نعني بأن نجد في نزوعنا إلى الخير والعدل قوة دافعة ولكنها قابلة للتبرير أمام العقل، قابلة للخضوع للمبادئ التى لا يمكن أن يمليها غير التفكير الواضح. وهكذا نبحث اليوم كما كانوا يفعلون فى القرن السابع عشر عن طريقة للتوفيق بين الاتجاهين، ولكننا نجد في البحث مشقة أعظم، وذلك لاتساع خبرتنا بكثرة ما مر بنا وأغنانا وأثقلنا من تجارب طويلة في العلم والعمل وعيون الأدب والتفكير الفلسفي والمحاولات السياسية الصاخبة الدامية والثورات والعودات إلى النظم القديمة؛ ومع ذلك فإنه إذا كان التوفيق بين هذه النزعات المتعارضة في الظاهر لا يزال هو الإشكال، فإننا لاريب لن نصل إلى حله إلا بالتعمق في فكرة "العقل" ذاتها. فنحن اليوم في حالة نستطيع معها أن نرى في العقل شيئا غير تلك الملكة الجافة المنطقية التي لا تستطيع غير الحساب والتقسيم وإقامة صرح العلم الوضعي الرائع. فالعقل لا ريب هو ذلك، ولكنه لا يقف عند هذا الحد، فهو ليس الملكة التي تلاحظ ما هو موجود فحسب، ولكنه أيضا القوة التي تتصور ما هو ممكن وما هو خير من الحاضر أي ما يمكن أن يكون، ومن ثم ما يجب أن يكون، فهو يحمل الإرهاص بالخير والجمال كما يحمل ملابسات الحقيقة، هو – في أجل معاني الكلمة – ديني في جوهره. ومن يدرينا لعله يستطيع في المستقبل أن يحقق للإنسانية صورة عن الواجب توفق بين نور العقل وحماسة القلب ومغرياته. ولو أنه استطاع ذلك إذن لكان في عمله هذا أبقى بعث للمثل الأعلى الكلاسيكي القائم على الاتزان والنظام والانسجام.

د. بارودي

المواطن الحديث

١ - المواطن الحديث

فيم يختلف المثال الأخلاقي للمواطن عن غيره؟ وأي موقف من الحياة يقتضيه قولنا "اسلك سلوك المواطن"، وما هي المشابهات التي تقوم بين ذلك الموقف وبين موقف الحكيم القديم وقديس القرون الوسطى والرجل المهذب في القرون الكلاسيكية؟

لا شك أن مثال القديس هو الذي يلوح أبعد الجميع عن مثال المواطن، وذلك لأن مملكة القديسين ليست من عالمنا هذا "وهم يشرفون من عليائهم على القرون التي يعبرونها دون أن يقفوا بها" كما لاحظ بيكو[٨٨]، إنهم لا يمنحون قلوبهم للوطن ولو كانوا محسنين كرام النفوس.

والرجل المهذب الذي يفاخر بأن يكون مستنيرًا في كل شيء يفكر في تجميل روحه أكثر من تفكيره في التكاتف مع مواطنيه في مجهود مشترك. وهو بلا ريب عندما يزرع حديقته يبتهج للأزهار التي سيعرضها لإعجاب الزائرين في الصالونات، ولكن الصالونات ليست الوطن.

والوطن يحتل من أفكار الحكيم مكانًا أكبر. فأرسطو يقرر أن الإنسان قبل كل شيء حيوان مواطن، وأفلاطون يشرع للجمهورية، ومارك أوريل لا يريد أن ننسى التضامن الذي يجعل منا أعضاء في جسم المجتمع.

(٨٨) صفحات مختارة من ٢٨٥.

ومع ذلك فإن الفلسفة القديمة لا تعدنا في نهاية الأمر إلا للحكمة الفردية بنوع خاص. وهل المثل الأعلى للحكيم القديم إلا أن نعرف أنفسنا لنحكم قيادتها ونحقق انسجامها، وأن نخضع الفضائل العملية ذاتها للفضيلة الفلسفية، وأن نصل باستخدام العقل استخدامًا باطنيًا إلى حالة من الهدوء الذي لا يُنزل به الاضطراب شيء حتى ولا خراب الجمهورية، وهذا المثل لا يمكن أن يكون مثل المواطن الذي أول مبادئه ألا ينفصل عن الكل الاجتماعي.

قال دوركايم: "إن الأخلاق تبدأ حيث يبتدىء اتصال الفرد بهيئة اجتماعية" ولقد لاح هذا الرأي مغالطة عندما قورن بغيره من مثل الأخلاق. وإنه لمن الممكن أن ندلل على أن أولئك الذين يغيب المجتمع عن أبصارهم يعملون هم أنفسهم لذلك المجتمع، وهم يخضعون لمقتضياته العميقة أكثر مما يظنون، فأكثر الحكماء عزلة لعدم تأثره وأكثر الرجال المهذبين اصطباغًا بالترف العقلي وأكثر القديسين حماسة لجنون الصليب يظلون بلا ريب خدامًا للهيئة الاجتماعية دون أن يشعروا بذلك.

وأما المواطن فهذه الحقيقة ليست موضع تساؤله. وهو لا يستطيع أن يرضى عن نفسه وأن يتمتع بالسلام الداخلي إذا كانت الهيئة الاجتماعية مريضة، وذلك لأن همه هو أن يضمن الحياة لمثله الأعلى في تلك الهيئة. ولكنه لا يهتم بأية هيئة كانت ولا يتفانى فيها على هذا النحو، إنه لا يودع مثله الأعلى أي زورق يلقاه. فكل هيئة اجتماعية لا تكون وطنًا. الوطن نوع خاص من المجتمعات البشرية. نوع ممتاز، وهو ممتاز لأنه لا يقبل الامتيازات. وإنما يكون الاجتماع وطنًا عندما يلوح ملكًا مشتركًا وثمرة لجهود الأفراد الذين يؤلفونه، وأداة لذلك المجهود. يكون الاجتماع وطنًا عندما يضع المواطنون القوانين التي يخضعون لها وعندما يشتركون في السيادة. قال شارل رينوفييه[٨٩] في كتابه "المختصر الجمهوري للرجل والمواطن": "إن المواطن هو الرجل الذي يعيش في جمهورية ويأخذ بنصيبه من السيادة". المواطن ضد الرعية. والمثل الأعلى هو أن يكون رعية نفسه وسيدها وذلك بامتلاكه القدرة على تغيير القوانين التي يخضع لها.

---

(٨٩) شارل رينوفييه (١٨١٥-١٩٠٣) فيلسوف فرنسي صاحب فلسفة "نقد العقل لنفسه" الحديثة المتأثرة بكانت.

أما أن الأمم الحديثة التي أخذت بهذا المثل الأعلى قد استوحت التاريخ القديم فذلك ما لا يقبل الشك. ونحن نعلم كيف أن الثقافة القديمة قد غذت لهيب الديمقراطية عندنا بنوع خاص، فأجدادنا قد عادوا إلى المدينة القديمة يعجبون بها كأنموذج، على الأقل في بعض عصورها، وذلك عندما كانت مركبة من مجموع الأسر، وإن كونت سلطة فوق الأسر، سلطة في متناول أفراد الشعب؛ وتلك هي العصور التي ازدهرت فيها الديمقراطية. ولقد جاء تأثير تلك الأمثلة التي خلفتها الديمقراطيات القديمة فأكمل أو صحح من نظريات الحكماء. "فحياة مشاهير الرجال" لبلوتارخ، تلك التي يستشهد بها جوريس[٩٠] نفسه في مقدمة كتابه عن "تاريخ الكونفنسيون"، قد قرئت وأعيدت قراءتها مرات أكثر من "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وكبار المواطنين الذين خدموا الصالح العام كصالحهم الشخصي قد أصبحوا مثلاً أعلى للأخلاق في نظر أعداء النظام الملكي. لقد أرادت فرنسا الحديثة أن تعيد بناءها على نمط المدينة القديمة.

ولكنه لم يكن بد من أن يُحدث اختلاف الأزمان أثره. وأول مظاهر الاختلاف نجده في النسب. فالمدينة تتميز عن الأمة بحجمها، وهذا أمر ليس بقليل النتائج. ففي العالم القديم لم تنجح أية مدينة في أن تكوّن أمة. فالمدن الإغريقية ظلت منفصلة. والمدينة الرومانية عندما مدت من سلطانها إلى حدود العالم المعلوم إنما أسست إمبراطورية، لقد أخضعت لقانونها ملايين من الرعايا ولكنها لم تشرك في وضع القانون ملايين من المواطنين.

لقد كان في جعل الملايين من البشر سادة حدث خارق حاولت تحقيقه الأمم الحديثة، وهي المكونة من مدن منثورة تفصلها حقول تطن بها أسراب من الفلاحين، ومع ذلك أرادت أن يصبح أفرادها سادة أنفسهم كما كان المواطنون

---

(٩٠) جوريس: جان جوريس سياسي فرنسي مشهور كان رئيسًا للحزب الاشتراكي عندما قامت الحرب العظمى وقد قتل سنة ١٩١٤ وولد سنة ١٨٥٩ وهو كاتب وخطيب كبير. (المترجم)

القدماء بالأجورا أو الفورم[٩١]. ولكنه كان من الطبيعي أن يجعل تنوع الملابسات تطبيق نفس الوسائل مستحيلاً. فالأجورا أو الفورم بالنسبة للشعب الحديث كالكستبان بالنسبة للنهر: الشعب الحديث لا يستطيع أن يجتمع ليضع بنفسه القوانين بل لا بد من أن يوكل من ينوب عنه، ومن ثم لم يعد المشرعون إلا ممثلين، وأصبحت الحكومة النيابية ضرورة من ضرورات الواقع فيما يمكن أن نسميه بالمدن الأممية.

وكان من المنطقي أن يحدث تغيير النسب على هذا النحو تغييرًا في النفوس. فالسيادة بحكم تغير نطاقها لم تعد لها في الأمة نفس القيمة التي كانت لها في المدينة، والمثل الأعلى الأخلاقي للحرية كما عرفته العصور القديمة أصبح لا ينطبق على المثل الأعلى للحرية الحديثة.

ولعل خير من أوضح ذلك الفرق من بين المؤلفين هو ذلك الرجل الذي أعاد إلى فرنسا مذهب الحرية، ذلك الرجل الذي جر الطلبة عربة وفاته تلبية لنداء بلانكي[٩٢] سنة ١٨٣٠، وهو بنجامين كونستان[٩٣]. ففي محاضرته – التي ألقاها في مسرح الأتينية منذ مائة سنة – يدرس درسًا منظمًا "حرية القدماء مقارنة بحرية المحدثين" وهو يلاحظ أن المواطن القديم لم يكن في الجملة يتمتع في حياته الخاصة بالحريات التي نراها اليوم أساسية. "فالاستقلال الفردي لا يسلم له بشيء من ناحية الأفكار ولا من ناحية الصناعة بل ولا من ناحية الدين بنوع خاص". والحرية القديمة كانت في حقيقتها "حرية جماعية" تقوم على مزاولة السيادة مزاولة مستمرة

---

(٩١) الأجورا والفورم هما الساحتان العامتان الأولى في أثينا والثانية في روما وفيهما كانت تناقش المسائل العامة. (المترجم)

(٩٢) بلانكي: لويس أوجست بلانكي اشتراكي فرنسي ثائر (١٨٠٥-١٨٨١) وهو صاحب القول الشهير "لا إله ولا سيد". (المترجم)

(٩٣) بنجامين كونستان: ولد في لوزان سنة ١٧٦٧ ومات بباريس سنة ١٨٣٠. كاتب فرنسي ورجل من رجال السياسة، وهو من الأسر الفرنسية التي لجأت إلى سويسرا فرارًا من الاضطهاد الديني وقد لعب دورًا مهمًا في حزب الأحرار زمن العودة إلى الملكية وقد ترك "مذكرات" هامة كما ترك رواية "أودلف" الشهيرة التي نقلت إلى العربية. (المترجم)

وإدارة الشئون العامة إدارة مباشرة أو على الأقل الرقابة الدائمة على الحكام. وفي هذا ما يعادل ذاك، فامتداد السيادة السياسية يوازنه الحد من الاستقلال الفردي.

وهذا التعويض لا نستطيع أن نجده في الأمة الحديثة، وذلك لأن مزاولة السيادة لم تعد مستمرة ولا إدارة الشئون العامة مباشرة بل ولا الرقابة على الحكام دائمة. لقد حدَّت ضرورات الأشياء من سيادة المواطن الحديث التي أصبحت تتلخص – فيما يبدو – في حركة بالغة التواضع، وهي أن يلقي بورقة كل أربعة أعوام، بورقة مربعة في صندوق الانتخاب. ومن ثم فالمواطن الحديث لن يتعزى في غير مشقة عن ثقل وطأة القانون بتذكره أنه يستطيع أن يساهم في صنع ذلك القانون على نحو غير مباشر أي بواسطة نواب موكلين. ولذلك تراه يطالب بأن يترك له القانون أكثر ما يمكن من حريات حقيقية، فهو يريد أن يذهب ويجيء وأن يتاجر كما يحلو له وأن يتمتع بالتصرف في أملاكه والعبارة عن أفكاره كاملة. فالاستقلال الفردي هو أول مطالب المواطن في المدن الأممية التي لا تستطيع بحكم كبرها ذاته أن تعطيه السيادة التامة.

ومن الواجب أن نضيف أن الأمة الحديثة ليست مختلفة عن المدينة بحجمها فحسب. فهي أيضًا مبنية بناء مغايرًا. الأمة الحديثة ينقصها الأساس الغائر تحت الأرض ونعني به الرق. فإذا كان المواطن القديم قد استطاع أن يخصص كل قوته للمسائل العامة في الفورم فذلك لأن الرقيق كان يعمل في الظلال. وأما في العصور الحديثة فقد تكفل الرجال الأحرار بعبء الإنتاج الذي أصبح في تزايده المستمر ما يستغرق مجهودهم كله. وهو لا يسلبهم إمكان حكم أنفسهم بأنفسهم فحسب، بل ويسلبهم أيضًا الرغبة في أن يتركوا كل شيء للحكومة. فالصناعة التي لم تعد منزلية والتجارة التي تزداد صفتها الدولية يوما بعد يومًا لم تنمِّ القيم

الاقتصادية فحسب بل غيرت أيضًا من الأخلاق والأفكار. ولقد قال باستيا[٩٤] "إن ما تتطلبه الصناعة من الدولة هو ما طلبه ديوجين من الإسكندر أعني: نح شخصك عن شمسي". وبنجامين كونستان يتجه إلى الرأي نفسه عندما يلاحظ: "أن التجارة توحي إلى الرجال بحب الاستقلال الفردي".

ولابد أن نضيف إلى تأثير الحياة الاقتصادية على فكرة الحرية في العصور الحديثة جملة من المؤثرات الأخرى: أولها تلك التي ترجع إلى العلاقات التي أقمناها في فرنسا بين السياسة والدين. فالدين الحديث لم يعد يعتبر بوجه عام دينًا قوميًا. لم تعد المدينة كنيسة. لقد أتى المسيح للناس كافة. ولقد تعدت الكنيسة التبشيرية – التي أدارها خلفاء بطرس – حدود الأمم. ولكنها لم تمسك عن الرغبة في التأثير على الحكومات، فلزمن طويل حاولت أن تغلق باب الأمة دون من لم يكن من معتنقيها. ولكي تدك تلك الأبواب المغلقة لم يكن بد من معارك طويلة دامية. وأخيرًا اتفقنا على أن حق المواطن لن يكون متصلاً بوثيقة الاعتراف، فأقر القانون بأن اليهود والبروتستانت والمفكرين الأحرار يستطيعون جميعًا أن يعيشوا على قدم المساواة مع الكاثوليك. وهذا القانون هو الذي أسس المدرسة المدنية والمدينة الأممية كما أظهره كينيه بأوضح بيان. ومن ثم فلحرية الاعتقاد في وطننا قيمة خاصة. وفوق هذا الحجر بنينا مدينتنا الكبيرة التي لم تعد كنيسة، ومن هنا لا يجوز أن ندهش عندما نرى بعض مفكري الديمقراطية يضعون فوق كل شيء الحرية في أن نعتقد ما نشاء وأن نقول ما نعتقد، فهنري ميشيل يقول: "إننا نتحدث عن حرية الاعتقاد كإحدى الحريات التي وإن لم نرها أقلها قيمة إلا أننا على أي حال نراها إحدى الحريات التي يتطلبها تنظيم الدول المتمتعة بالحرية السياسية، فنقول إن الحرية السياسية لا يمكن أن تكون كاملة دون حرية الاعتقاد وأما أنا

(٩٤) باستيا: (سنة ١٨٠١-١٨٥٠) من علماء الاقتصاد السياسي وهو يدافع عن حرية العمل وحرية المبادلة التجارية وهو مؤلف كتاب "في الانسجامات الاقتصادية". (المترجم)

فأقلب حدّي النسبة وذلك لأن حرية الاعتقاد لا تلوح لي نتيجة للحرية السياسية أو مكملة لها ولكن سببًا لوجودها ذاته"

وبالجملة يظهر لنا لأسباب متوافقة أن الحرص على الاستقلال الفردي هو خير ما يميز المواطن الحديث عن المواطن القديم. يلوح أن مذهب الحرية هو الشرط الأساسي لحياة المدينة الأممية.

ولكن أي مذاهب الحرية نقصد؟ ذلك ما يجب أن نحدده. فهل يجب أن نصل إلى ذلك المذهب السلبي الذي كثيرًا ما نسميه حرًا؟ والإكثار من الحواجز المقدسة ومن إقامة الفواصل والأخذ بشتى الاحتياطات ضد الدولة سواء في المسائل السياسية أو في المسائل الاقتصادية بنوع خاص، أهذا هو أول الحكمة وآخرها لدى الديمقراطية؟

إن الحذر من الدولة هو أول مبادئ الحكمة عندما تكون الحكومة في يد سلطة تحكمية لا رقابة للشعب عليها. ولكن عندما تصبح الدولة ملكًا للجميع، وتصل إرادة الأمة خلال ممثليها الذين لا بد منهم إلى قاعات الحكم ذاتها، تكون العداوة المذهبية للدولة نوعًا من الانتكاس. يجب أن يُصلح بيننا وبين الدولة الأمل في تعديل القوانين. فهي لم تعد عدونا الفطري ما دامت لم تعد السيد المستبد. إن الدولة الديمقراطية لم تعد سيدًا بل خادمًا. ولقد استغل لويس بلان[٩٥] هذه المقابلة فاعتمد عليها لكي يدعو الدولة في كتابه "تنظيم العمل" إلى عون الشعب. ولقد أجاب على مخاوف الأحرار من تدخل الدولة بقوله:"إنكم إذا لم تستخدموها كوسيلة لاقيتموها كعائق"، وقوله: "إن ضعف الشعب الاجتماعي يلزمه باستخدام قوته العاملة".

(٩٥) لويس بلان: صحفي ومؤرخ وسياسي فرنسي. ولد في مدريد سنة ١٨١١ ولقد كان أحد أعضاء الحكومة المؤقتة سنة ١٨٤٨. ثم غادر بعد ذلك ولم يعد إلا سنة ١٨٧٠ ومات سنة ١٨٨٢. ولقد كان رجلا جريئا خيرا دعا الدولة إلى التدخل في الحياة الاقتصادية وتدبير العمل للعاطلين. (المترجم)

وهكذا نرى لويس بلان ينصح المواطن الحديث نصيحة مغايرة. فهو يوحي إليه بموقف يخالف الموقف الذي دعاه إليه بنجمان كونستان مخالفة تامـة. وبـذلك تعارض النظرية الاشتراكية نظرية الحرية.

والآن هل يكفي لرد النظرية الاشتراكية أن نلفت النظر إلى مـا يمكـن أن يعتبر رجوعًا إلى روح المدينة القديمة التي تسلم للدولة بكافة الحقوق؟ ولكن لويس بلان كان يستطيع هو الآخر بوقائع جديدة يتميز بها العصر الحديث وتؤيد نظريته. وتلك الوقائع هي بكل بساطة رد الفعل الذي أحدثه تقدم الصناعة التي لـم يـدرك بنجمان كونستان غير بدئها، فالصناعات الكبيرة قد خلقت "طبقة اجتماعية جديـدة" سيقضي على الكثير من أفرادها بأن يحيوا حياة لا تليق بالإنسان إذا لم ندافع عنهم ضد مقتضيات تلك الصناعات. فبين سنتي ١٨١٥ وسنة ١٨٤٨ أي منـذ ظهـور "المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسي" لسيسموندي[٩٦] إلى ظهور "تنظيم العمل" أخـذ الاقتصاد الاجتماعي يضع التعليقات على هذا الاكتشاف، وبذلك يعـارض مـذهب الحرية المتفائل الذي يقرره الاقتصاد السياسي. وهكذا ظهرت الفكرة القائلة بعـلاج الإسراف في عدم المساواة الاقتصادية بالقوة العامـة. وعبثًـا يقـرر توكفيـل[٩٧] الوارث لآراء كونستان في سنة ١٨٤٨ أن قيام جمهورية ديمقراطية واجتماعية معًا تناقض. فلقد ردوا عليه بتناقض آخر أشد إثارة لشعور الـشعب. قـالوا:" إن مـن التناقض أن يكون الشعب بائسًا وسيدًا في نفس الوقت". إنه لا بد مـن أن يغريـه وضع يده على ما سيسميه جيل جيد[٩٨] فيما بعد "مصنع القوانين" بأن يستخدم تلـك القوانين في إصلاح "المصنع" الحقيقي.

---

(٩٦) سيسموندي: مؤرخ وعالم من علماء الاقتصاد السياسي سويسري الأصل. ولد في جنيف سنة ١٨٧٣ ومات سنة ١٨٤٢. (المترجم)

(٩٧) توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩): مؤرخ وصحفي سياسي فرنسي وهو من أنصار الديمقراطية الحرة وله كتاب مشهور عن "الديمقراطية في أمريكا". (المترجم)

(٩٨) جيل جيد (١٧٤٥-١٩٢٢): سياسي فرنسي اشترك في تحرير عدة جرائد اشتراكية. وقد وضع بالاشتراك مع شارل ماركس ولافورج برنامج الثورة الاجتماعية داعيًا إلى حرب الطبقات. وقد أخذ بهذا البرنامج مؤتمر العمال بالهافر سنة ١٨٨٠ ثم أصبح جيد رئيسًا لحزب العمال وانتخب نائبًا لمدينة ليل سنة ١٨٩٣. ولقد اشترك في الحرب العظمى كوزير للدولة في الدفاع عن الوطن. (المترجم)

ولكن هل يحتج مذهب الفردية ضد هذه الدعوى؟ هل يلفت النظر إلى أن ما كسبته المدينة الأممية مهدد بمذهب تدخل الدولة؟ وأن المواطن الحديث عرضة لأن تعوق الحكومة بتدخلها مزاولته لحقوقه الشخصية التي اعترفت بها الأمـــة؟ ولكـــن الأمة قد أعلنت تلك الحقوق للناس كافة، وموضع الإشكال هـــو أن نعـــرف هـــل مزاولتها الفعلية مضمونة لجميع الأفراد؟. نعم إن المدينة الحديثة لم تعـــرف الـــرق الرسمي، ولكن أليس في تنظيمها الاقتصادي ما يتضمن الاسترقاق الفعلـــي لعـــدد كبير من الأفراد؟ وبالحرمان من الملكية تصبح حرية الذهاب والمجيء، والاتجـــار كما نريد؛ والاعتقاد فيما نشاء، والتعبير عما نعتقد، محدودة للغاية. وهذا هو السبب الذي قالوا من أجله إن المذهب الاشتراكي يختلف عن المذهب الفردي في الوسائل أكثر من اختلافه عنه في الغاية، فاستطاع جوريس أن ينادي: "بأن الاشتراكية هي الفردية ولكنها فردية منطقية كاملة"، وسلم هنري ميشيل(٩٩) مـــن ناحيتـــه بأنـــه لا يجوز أن تحملنا الفردية كغاية على الاطمئنان في كل شيء إلى الفرديـــة كوســـيلة فليس من المؤكد أن مبدأ "دع الفرد يعمل. دع التجارة تمر" يـــستطيع أن يـــضمن للجميع أكثر ما يمكن من الاستقلال الفردي في عالم نرى فيـــه الملكيـــة موزعـــة توزيعا غير متساو.

وإذن فمن الشاق أن نضع لتدخل الدولة الديمقراطية في المسائل الاقتصادية حدودا نظرية، فالفصل – عن طريق المبادئ – في أن هذا التدخل أو ذاك مشروع أو غير مشروع أمر غير ممكن. وكل ما يمكن الجزم به من الناحية العملية البحتة هو أن الدولة – حتى ولو كانت ديمقراطية – لا تستطيع أن تتدخل في تنظيم الحياة الاقتصادية دون الالتجاء إلى نظام الدواوين. والتجارب قد أثبتت – فيما يبدو – أن هذه الطريقة في الاستغلال ليست أكثر الطرق اقتصادا بالنسبة للأمة، وهـــي علـــى

---

(٩٩) هنري ميشيل (١٨٥٩-١٩٠٤): صحفي وأستاذ فرنسي. اشترك في تحرير جريدة "الطان" ثم درس تاريخ المذاهب السياسية بالسوربون. ومن اشهر كتبه "مذهب الديمقراطية السياسي" الذي ألفه سنة ١٩٠٠. (المترجم)

كل حال معيبة عيبا خطيرا بتركيزها لكل شيء وصدورها عن روح آلية، ثم بحدها حدًا بالغا من روح البدء وتحمل المسئوليات عند جميع الأفراد. وهذا هو السبب في أن الكثيرين من المواطنين ينفرون من امتداد سلطة الدولة واختصاصاتها حتى ولو كانت ديمقراطية، وذلك رغم اقتناعهم بأن نظامنا الاقتصادي يتطلب إصلاحات كبيرة في حساباته الختامية.

ويبقى حل آخر. هو أن يجتمع – في جماعات مستقلة – أولئك الذين يستمعون إلى لغة الواقع فلا يريدون أن يكلوا كل شيء إلى الدولة كما لا يريدون أن يقفوا عند الفردية. فالجماعات المستقلة أكثر قوة من الأفراد وأخف وطأة من الدولة، وهي وسائل للعمل لا بد منها في المدينة الحديثة، وذلك لأن عظم مساحة تلك المدينة وتفاوت المصالح المشتبكة فيها وتعقد المسائل التي تدفع بها الحياة المتعددة الصيغ إلى المسرح، كل هذه الظروف تحتم تكوين الجماعات كقوى منظمة في الحياة الاقتصادية. وحيثما تقدمت تلك الجماعات أصبحت الحرية التي يحلم بها الجميع محدودة في الواقع من نواحٍ كثيرة. ولهذا ربما كان الواجب الأول للمواطن الحديث أن يكون شريكًا مخلصا. شريكًا على استعداد دائم لأن يخصص كل قوته وكل وقته بعد الفراغ من عمله للجماعات ذات المنفعة العامة. ولقد كثرت المناقشة في الأيام الأخيرة حول فكرة استمرار أو عدم استمرار مدرسي التعليم الإلزامي في العمل كسكرتيرين لعمد البلاد وهم يؤدون للشعب في هذه المراكز الهامة خدمات لا تنكر. ولكن موضع التساؤل هو عما يستهدفون له في تلك المراكز من فقدان شيء من استقلالهم السياسي. ومع ذلك فإنه مما لا شك فيه أن هناك سكرتيرات أخرى تنتظرهم وهم لن يستطيعوا الإفلات منها سواء أكانوا سكرتيرين للعمد أم لا. فهم بحكم مهنتهم التي تدعوهم إلى عمل المحاضرات والتقارير والحسابات عظيمو النفع في الريف، وبنوع خاص للعمل في إدارة الجماعات التي تتكون للنهوض بمختلف المصالح الاجتماعية التي لا يخلو من خطر أن يعهد بها إلى الدولة وحدها.

لقد قال دوركايم ما معناه إن الدولة المتضخمة إزاء رماد من الأفراد لا تعتبر طبيعية البنية، وإذا كان من الحق أننا قد اضطررنا في مرحلة من مراحل تاريخنا إلى تشتيت شمل الاتحادات والجماعات التي كانت قائمة قبل الثورة لأننا رأينا فيها عوائق تحول دون الفردية الضرورية، فإننا نرى اليوم من مصلحة الأفراد أنفسهم أن يستفيدوا مما يتمتعون به من حرية ليعودوا إلى تأليف الجماعات وفق ما بينهم من وشائج. ونحن لا نرى في غير تلك الوسيلة ضمانا لسلامة المدينة الحديثة. وذلك لأنها الطريق الوحيد للتوفيق بين الحاجة إلى التنظيم والحاجة إلى الاستقلال الفردي.

ثم أليست هذه هي الجادة التي يسلكها اليوم معظم الاشتراكيين؟ لقد أُخذت عليهم رغبتهم في أن يعهدوا بكل شيء إلى الدولة. ولكنهم يدفعون عن أنفسهم تلك التهمة. فالمسيو فاندرفلد(١٠٠) قد أخذ عنوان النشرة الشهيرة التي أصدرها سبنسر "الفرد ضد الدولة" ثم حوره داعيًا إلى نهوض "الاشتراكية ضد الدولة". وأولئك الذين يصرون اليوم على المطالبة بجعل المصانع ملكًا للأمة لا ينسون أن يضيفوا أنهم لا يقصدون بذلك إلى زيادة اختصاصات الدواوين الحكومية، بل على العكس من ذلك يسعون إلى تخفيضها ومن ثم إلى تحريرنا منها. فجهادهم مصدره إذن إيمانهم بالروح النقابية لا بمذهب التدخل. وتلك الروح لا تعتبر على هذا النحو مجرد عودة إلى الاعتماد على عدد من السلطات الإدارية بل تعتبر مجهودًا يبذل للدفاع عن المصالح الاجتماعية الكبيرة بواسطة جماعات خاصة. وأنصار هذا المذهب يرون فيه ما يحقق أحد الاتجاهات المنطقية في المدينة الحديثة.

---

(١٠٠) فاندرفلد: سياسي بلجيكي ولد سنة ١٨٦٦ ومات في السنين الأخيرة. وقد أوقف حياته على الدفاع عن مبادئ الاشتراكية وانتخب عضوًا في البرلمان ثم وزيرًا للدولة في أثناء الحرب العظمى ووزيرًا للعدل بعد الحرب وفي سنة ١٩٢٤ عين أستاذًا بجامعة بروكسل. وعندما انتصر الحزب الاشتراكي في بلجيكا سنة ١٩٢٥ أصبح وزيرًا للخارجية. وقد كان من أنصار لوكارنو وقد ظل حتى موته من أهم أعضاء مكتب العمل الدولي بجنيف. (المترجم)

وأما أن تعدد هذه الجماعات لا بد أن يصاحبه تغيير القوانين بل وإعادة تنظيم الدولة ذاتها فذلك أمر متوقع. وأكثر تلك الجماعات نشاطًا وأحرها حماسة – وهي جماعات العمال – ستجنح إلى المطالبة بإعادة توزيع الملكية وتوزيع السلطة. فالمذهب النقابي – لكي لا يكتفي بالعمل السلبي بل يضيف إليه عملاً إيجابيًا – نراه يطالب كل يوم بسلطات أكثر امتدادًا، وذلك ليستطيع أن يصل إلى إشراك العمال لا في إدارة المصنع فحسب بل وفي إدارة الصناعة ولكن أيريد أنصار هذا المذهب الوصول إلى تلك السلطات بالقوة؟ لو صح ذلك لكان معناه أنهم يريدون أن يملوا قانونهم على الأمة. ولكن القانون في المدينة الحديثة قابل للتعديل بحكم تعريفه ذاته وإن تكن التعديلات الوحيدة التي يمكن أن يخضع لها هي تلك التي توافق عليها الأغلبية معبرة عن رأيها في الصيغ القانونية. والمجالس النيابية الصادرة عن التصويت العام من الممكن أن تسترشد بآراء الجماعات ذات المصالح المختلفة والاختصاصات المتباينة وأن تستعين بها وتهتدي بهديها، ولكنها لا تستطيع أن تتخلى لأي منها عن اختصاصها، وذلك لأنه قد يطلب إليها أن تفصل بين تلك الجماعات ذاتها.

هذه هي مشكلة الساعة ولعلها أكبر مشكلة لاقتها المدن الأممية في العصور الحديثة، ومحورها هو ماذا نفعل لكي نستخدم قوى النقابات المختلفة ومعارفها دون أن نتخلى في سبيل ذلك عن مكتسبات الديمقراطية التي لا تزال ثمينة القدر؟

لا يستطيع أحد أن يعرف اليوم كيف سيتم التوفيق اللازم ولا إلى أي حد من العمق ستستطيع قوى النقابات المنهمكة في المطالب الاجتماعية أن تغير من الصيغ القانونية والسياسية للديمقراطية، ولهذا نكتفي بأن نوضح بعض الحقائق الأولية التي يمكن بل يجب أن تظل – وسط اضطراب النفوس – واضحة أمام رجال التربية.

أولى تلك الحقائق هي أنه مهما تكن خطورة المسألة الاجتماعية بالنسبة للمدينة الحديثة فإنه لا ينبغي أن تذهلنا عما عداها. ولقد سبق أن قلنا إن الجماعات المؤلفة

لتحرير العمال بإعادة توزيع الملكية تعتبر من أكثر الجماعات نشاطًا، ولقد بلغ من حدة المشكلة التي وضعتها تلك الجماعات عندما صورت الشعب "بائسًا وسيذا مغًا" أن أصبحنا نقول في سهولة "إنه عندما تحل تلك المشكلة سيسير كل شيء على ما يرام. سيختفي الشر وتلتئم الجروح ويرفرف العدل على الناس. وعلى العكس من ذلك ما دامت تلك المشكلة لم تحل فإنه من العبث أن نقترح علاجًا أو نبحث عن ضماد. إن الظلم الاقتصادي ينفث في جسم الجماعة كلها سمًا لا دواء له".

وليس أخطر على الحياة الأخلاقية من رأي كهذا. وذلك لأن نوعًا من التوكل على القدر لن يلبث أن يختلط فيه مع التبشير بالثورة، فينتهي إلى شل المجهودات التي لا بد من بذلها كائنة ما تكون التطورات الاقتصادية الممكنة.

"آه. من سيخفف عني عبء عدم المساواة القاسي؟" هكذا صاح مشليه في حجرة عمله. ومن يستطيع أن ينسى هذه الصيحة؟ من يستطيع أن ينكر أن عدم المساواة يجر وراءه لا حقلاً من الآلام فحسب بل ومن الرذائل؟ ومع ذلك فإنه من العبث أن نظن أننا بطردها من الأرض سنطرد الشر. هناك آلام لا ترجع إلى الظلم في تقسيم الثروة كما أن هناك رذائل لا يسأل عنها ذلك الظلم. ولكن هل نقول "سيظل من بينكم الفقراء؟" لا ريب لا. فنحن نرفض التأمين على صوت اليأس، ومع ذلك فلنذكر دائمًا أنه ستظل فينا الأثرة ويظل الجبن والكسل. ومن ثم يكون من عدم التبصر أن ننفق كل قوتنا في مهاجمة قوائم العالم الاقتصادي الحاضر. هناك مشاكل أخرى تتطلب منذ الآن عناية المربي.

لا ريب أنه سيكون من الضروري في المستقبل وهو على أي حال من الضروري منذ اليوم أن ندافع – بصرف النظر عن النظام الاقتصادي – عن أنواع من "القيم" المهددة باستمرار، كصحة الشعب وتذوق النظافة بكافة مظاهرها والاهتمام بالجمال والتمسك بالثقافة العقلية، فكل أولئك من رءوس الأموال التي تعيش بها الحضارة والتي لا يمكن أن تدوم إلا بالعمل المتجدد كل يوم، وأمثال تلك

"القيم" تستحق أن تُكوِّن الجماعات لرعايتها، وفي هذا ما يوضح الصيغ المتباينة التي ينبغي أن تتخذها الجماعات كما يوضح وجوب تكاثرها.

ثم إنه مهما تكن قوة الجماعات ومهما تكن قيمتها ومهما تصل في تنظيم علاقاتها المتبادلة فإنه من الواجب ألا يحملنا ذلك على نسيان الأهم وهو الإنسان ذاته. الإنسان الذي ما زال أسمى غاية وأثمن وسيلة للحياة في المدينة الأممية.

وأصالة المجتمعات الديمقراطية أصالة جريئة إنما هي في اتخاذ الإنسان غاية. فهي لا تكتفي بأن تقول "ليتحقق سلطان الشعب" بل تود لو كان من نتائج تحقيق ذلك السلطان تمكين الملكات البشرية من الازدهار عند أكبر عدد من الناس. وإنه لبرنامج ضخم أن "تجعل الإنسانية تسود الحيوانية" كما طلب أوجست كونت. فهذا يتطلب التقدم لا في التعليم فحسب، بل وفي التفكير. لا في الذكاء فحسب بل وفي الإحساس. وهو عمل لا يكفي لإتمامه تحسين النظم، إذ لا بد له من الاعتماد على التربية اليقظة التي تستفيد من كل المعلومات لتكوين الأشخاص أي لتكوين كائنات تحتفظ بالميل إلى الاستمرار في الارتفاع والقدرة عليه.

وأمثال هؤلاء الكائنات أليسوا فوق ذلك خير خدام تستطيع المدينة الحديثة أن تحلم بوجودهم؟ أما تلاحظون في الجماعات المختلفة التي يفترض تقدمها تعدد أنواعها وكثرة عددها أن خير العمال لا يزالون هم الرجال ذوو المبادئ، أولئك الذين يلزمون أنفسهم باتباع قاعدة للحياة صارمة، ويحتفظون في قلوبهم بتقديس مثل أعلى يدفئهم وجوده ويجدد كل يوم من حياتهم؟ ولو أننا سايرنا نتائج تلك الملاحظة لرأينا أنه من الخطر أن نحدد في المدينة الحديثة مجال القيم المعنوية التي نستطيع أن نتغذى بها. فالمواطن في المدينة الأممية عليه واجبات كما أن له حقوقا خاصة. وإن من واجبه بنوع خاص أن يكون دائمًا على استعداد لأن يدافع عن حرية الأشخاص البشرية المتساوية أو أن يضمنها وذلك بواسطة الجماعات التي ينتمي إليها.

ولكنه من الضروري أن يكون الفرد أولاً إنسانًا. ولكي يتم له ذلك التكوين الداخلي الذي يتطلب مجهوذا يوميًا، قد يكون من المفيد أن يتذكر عند الضرورة مبادئ وأمثلة الحكيم والرجل المهذب بل والقديس. فكل ما يؤدي إلى تقوية العقل وإثراء الروح وصلابة الإرادة يؤدي أيضًا إلى تقدم المدينة الحديثة.

٢ـ بين المواطنين والمنتجين

المنتجون ضد المواطنين؟ هذه المقابلة هي حديث اليوم. إذ نجدها بمختلف الصيغ في عدد كبير من المقالات والخطب والكتب. فليون جوهو[١٠١] في كتابه عن "النقابية واتحاد العمال" لا ينسى أن يقابل بين رأي النقابات في صفتها "الفنية" وبين الرأي القائل بما يسميه "الإنسان السياسي" ذلك الرأي المجرد البعيد عن جميع الحقائق الواقعية.

ولقد أصبح هذا الموضوع مألوفًا لدى مجلات التربية المتقدمة في آرائها فهم يريدون أن يحلوا محل ثقافة المواطن النظرية – بل اللفظية فيما يؤكدون – ثقافة المنتج الأقرب إلى الحياة العملية والأكثر نفعًا، فمن العمل – وبخاصة العمل المهني – سيأخذون الفلسفة اللازمة للحياة. وفي هذا المنهج كما في المناهج الأخرى الكثيرة من نوعه ما يعود بنا إلى برودهوم[١٠٢] الذي كان يضع فوق كل شيء كما نعلم "الأبجدية الصناعية".

---

(١٠١) ليون جوهو: كان حتى قيام الحرب الحاضرة رئيسًا لاتحاد العمال العام في فرنسا وهو كاتب سياسي كبير. (المترجم)

(١٠٢) برودهوم (١٨٠٩-١٨٦٥) اشتراكي فرنسي له نظريات هامة عن الملكية وهو صاحب مذهب التعاون. (المترجم)

وإذن هل ستنتهي "نظرية حقوق الإنسان" إلى "فلسفة المنتجين"؟ ذلك ما قد يظنه من يقرأ مذكرة فرديناند بويسون[١٠٣] عن "تطورات الديمقراطية"[١٠٤] ففيها نرى أنه لم يعد من الممكن للجمهورية أن تحل المشكلة الاجتماعية "بتمجيد المواطن وسحق اليد العاملة" كما نرى أنه قد أصبح لا ريب من الضروري أن يضاف إلى "التمثيل الكمي" الذي لا يعتد بغير عدد الناخبين "تمثيل كيفي" يعتد بقيمة الجماعات التي – تكونت من تلقاء أنفسها و"التي اكتسبت بفضل كفايتها ذاتها الحق في أن تنير الرأي العام".

وفوق كل تلك الآراء يحلق المثل الروسي. المثل الروسي، بل اللغز الروسي. فالجميع يعترفون اليوم بأن معلوماتنا عما يجري بتلك البلاد ناقصة بحيث نرانا بعيدين عن أن نستطيع تقدير النتائج المختلفة لسياسة لينين وتروتسكي. ومع ذلك يقول البعض إن المعالم العامة للخطة واضحة الوضوح الكافي. فهم قد أرادوا في روسيا أن يحققوا بأي ثمن سيادة المنتجين[١٠٥]، وفي هذا ما يكفي لإغراء كل أولئك الذين ملوا فلسفة الديمقراطية النظرية والإشادة بالمواطن.

يقولون "الفلسفة النظرية"، ولكن لنفحص هذا اللوم. هل سينضم المشيدون "بالمنتج" إلى المدافعين عن الملكية في جوقة واحدة ليدعوا أن فرنسا لم يدفعها إلى تمجيد المواطن إلا الثمل بالأفكار المجردة؟ هذا رأي من أكثر الآراء تعرضاً للتجريح. نعم إن رجال الثورة قد استخدموا بلا ريب ما سماه ميرابو "مغريات

---

(١٠٣) فرديناند بويسون: مرب وسياسي فرنسي، ولد في باريس سنة ١٨٤١ ومات سنة ١٩٣٢، كان مفتشًا بالتعليم ثم مفتشًا عامًا وأخيرًا مديرًا للتعليم الأولي. ولقد كان المعاون الأساسي للوزير جيل فريه سنة ١٨٧٩ في وضع القوانين التي جعلت التعليم مجانيًا إجباريًا مدنيًا أي منفصلاً عن الدين. وقد أشرف على وضع "قاموس التربية" المهم. وقد كان من أشد انصار التسامح الديني. وابتداء من سنة ١٨٩٦ كان يشغل في السوربون كرسي علم التربية. وابتدأ العمل في السياسة منذ سنة ١٩٠٢ كعضو في الحزب الراديكالي الاشتراكي، وقد جاهد في سبيل التمثيل النسبي وحق النساء في التصويت والتعليم المهني الإجباري. وقد ظل طول حياته عضوًا فعالاً في جمعية حقوق الإنسان ونال جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٢٧.

(١٠٤) قدمت تلك المذكرة إلى مؤتمر ستراسبورج ونشرت في "كراسات حقوق الإنسان" في ٥ مارس سنة ١٩٢٠ ص ١٩ و ٢١.

(١٠٥) كراسات "حقوق الإنسان" مارس سنة ١٩٢٠ مقالات مورانج وسياي "الشيوعية والديمقراطية".

الآراء" التي أعدتها الفلسفة. ولكن هل معنى هذا أن تلك المُشَخَّصات التي ألهوها كالطبيعة أو العقل قد امتصت أرواحهم؟ لقد كانوا شديدي الإحساس بتوازن القوى الحقيقية فلم ينسوا قط في تبريرهم للتغييرات السياسية التي طالبوا بها أن يدلوا على موضع القوة الاقتصادية. ولقد كان في المناقشة التي ابتدأها القرن الثامن عشر عن القيم المختلفة لطبقات المجتمع ما يفترض أن الموازنة كانت قائمة على المقدرة على الإنتاج. وفي الحق ما هو مذهب الفزيوكرات إن لم يكن دفاعا عن الطبقات الزراعية على أساس اقتصادي؟ فهي الطبقات الوحيدة التي تنتج من الخيرات الحقيقية في رأي كويناي[١٠٦] وتلاميذه أكثر مما تستهلك، وذلك بفضل تعاونها مع الأرض. وأما الطبقات الأخرى بما في ذلك طبقة العمال فعقيمة إذا قورنت بها، والمدافعون عن الطبقة الثالثة لم يأخذوا بتلك النظرية ولكنهم فطنوا إلى موضع الإشكال. فإذا كانت تلك الطبقة تكوّن في رأيهم "أمة كاملة" فذلك لأن لها شرف حمل العبء في كافة الأعمال الخاصة والوظائف العامة المفيدة حقا. "فلا شيء يستطيع أن يسير بدونها في حين أنه من الممكن أن يسير كل شيء بدون الطبقات الأخرى خيرا مما يسير الآن بمراحل لا تحصى"[١٠٧]. وهذه المقابلة إنما تقوم بين طائفة المنتجين وبين الطوائف المتمتعة بالامتيازات. فالفكرة كانت موجودة وإن لم تستخدم لفظة "المنتجين". وإذن فقد اتخذوا من "فائدة المنتج" أساسا "لكرامة المواطن". وبعد ذلك بثلاثين سنة – عندما أخذت الثورة الصناعية تحدث آثارها في فرنسا أيضا – لم تعد المشكلة توضع على نفس النحو. فالسان سيمونيون[١٠٨]

---

(١٠٦) كويناي سنة ١٦٩٤: سنة ١٧٧٤ مؤسس مذهب الفزيوكرات وهو من كبار المؤلفين في الاقتصاد السياسي. (المترجم)

(١٠٧) سييز: "ما هي الطبقة الثالثة" طبعة شامبيون ص ٣٠.

(١٠٨) السان سيمونيون: أنصار مذهب سان سيمون الاشتراكي ومن بينهم أنفانتان وبازار وليرو وبلانكي، ويتلخص مذهبهم في قولهم "لكل إنسان حسب كفايته ولكل كفاية حسب عملها" ويعنون بذلك تمكين كل كفاية من وسائل الإنتاج ثم من ثمار عملها كاملة بعد ذلك. وهم يقولون بإحلال التضامن الاجتماعي محل الصراع الاجتماعي ويدعون الدولة إلى امتلاك كافة الثروات وتوزيعها بين الكفايات كوسائل للإنتاج ولكنهم انشقوا في الرأي وأدانتهم المحاكم فشتتوا سنة ١٨٣٣. (المترجم)

يطالبون بلقب "المنتج" للصانع، فكل شيء في خدمة الصناعة، وكل شيء بفضل الصناعة، وهذا هو الشعار الذي ورثوه عن نبيهم. وهم يقابلون منذ ذلك الحين بين إدارة الأشياء وحكومة الأشخاص فيقدرون أن السياسة ستجدد، وأن الدور الذي تلعبه السياسة المحضة سيتضاءل لحسن الحظ بتدخل أولئك الذين ينظمون استغلال الكرة الأرضية، إذ يُدخلون في الحياة العامة مناهج وأخلاقًا جديدة. ولكنهم يفكرون في "ذوي الكفايات" الذين يُنظِّمون، أكثر من تفكيرهم في "المنفذين" أعني في العمال أنفسهم، أو هم على الأقل إذا كانوا قد جعلوا لهؤلاء في خططهم مكانًا آخذًا في التزايد فإنهم لم يفكروا قط في أن يفردوا طبقة العمال ليضعوها فوق غيرها من الطبقات. ولا بد من أن نصل إلى "برودهوم" لنجد العبارة الواضحة الجازمة عن تلك الفكرة، برودهوم صاحب "الكفاية السياسية عند طبقات العمال" ففي سنة ١٨٦٣ نراه يغتبط إذ يرى ممثلي العمال يرفضون أن يتحدوا – حتى ضد الإمبراطورية – مع ممثلي الطبقة الغنية وذلك لأن انفصال العمال يحقق الوعي الجماعي عند طبقتهم بحكم معارضتهم لغيرهم. وهم بفضل ذلك الوعي يؤكدون من سيطرة العمل. وإذا لم يكن بد – لجعل تلك السيطرة حقيقة واقعة – من أن يزحزحوا العادات بل والمبادئ الديمقراطية قليلاً، فليكن ما يكون ولينزل بالديمقراطية ما ينزل فالمهم عندهم هو أن تنجح الخطة.

في هذا الاستعراض السريع ما يكفي للدلالة على أن الفكرة التي تصل بين السيادة والإنتاج بعيدة عن أن تكون جديدة، ولكنها قد استخدمت في أغراض شتى وانتهت إلى نتائج متباينة حسبما تعتبر هذه الطائفة الاجتماعية أو تلك منتجة.

وفي المرحلة التي وصلنا إليها اليوم من تطورنا، ما هو الإصلاح الذي نستطيع أن نأمله في تنظيمنا السياسي لكي نضمن أن سيادة العمل لم تعد كلمة جوفاء؟

يقولون إن من يشترك في العمل هو وحده الذي يساهم في القيام على الحياة، ومن ثم فمن الطبيعي ومن العدل أن يشترك هو وحده في إدارة المدينة. وقديمًا قال

القديس بولس "إن من لا يعمل لا يأكل" وما هو صحيح في مجال الثروات ألا يكون صحيحا في مجال السلطات؟ فنحن نستطيع أن نعترف بحق المساعدة للمتعطل أي للمستهلك غير المنتج فنعوله بالإحسان احتراما للحياة البشرية في شخصه. ولكن أي حق له في أن يبدي رأيه في شروط المساهمة القومية وهو لا يساهم فيها؟ وإذن فلن ترى إلا المرائين[١٠٩] يعتبرونها فضيحة أن يقوم نظام كذلك الذي يحاولون تطبيقه في بلاد السوفييت، حيث يخضع الحق في مراقبة الحكام لواجب الإنتاج فيحرم غير العاملين في حق الانتخاب.

وهذه المحاجة تبدو لرجل الأخلاق الحديثة غير قابلة للنقض، فلزمن طويل احتقر العمل، ولربما كان ذلك لأنه قد لاح في المدينة القديمة من اختصاص العبيد. وأما اليوم فإننا نراه في أممنا الصناعية يسعى إلى أن يصبح مبدأ لكل كرامة. فنحن نعتقد أنه مصدر القيم الأخلاقية السامية كما أنه الخالق لكافة القيم الأخلاقية. وعندما نريد أن نعبر عن واجب العدالة تعبيرا وضعيا مجسما ألا ترانا محمولين على أن نقول "يجب أن يكسب كل فرد الخبز الذي يأكله"[١١٠]. ولو أننا مددنا إلى الميدان السياسي ما في حياة ذكر النحل من عدم الكرامة لما عدونا حدود المنطق.

والشيء الوحيد الذي يجب أن نحرص عليه هو ألا نسيء في تضييقنا لمعنى لفظة منتج وأن نحتفظ في دائرة "الرجل العامل" بالأنواع المتباينة التي لا بد من وجودها في حياة الأمم إلى أن يجد نظام آخر. والفضل الأكبر في رد الاعتبار إلى العمل إنما يرجع إلى مجهودات عمال الصناعات الكبيرة؛ ففي المصانع التي قضي عليهم بأن ينهضوا فيها بالأعمال المملة المهلكة يجدون القدرة على الاتفاق على

---

(١٠٩) الفاريسيون طائفة من اليهود عرفوا بالتزمت الغارق في النفاق ولهذا ترجمنا اللفظ بالمقصود منه فقلنا المرائين. (المترجم)

(١١٠) جوبلو: مدرسة الحياة - مارس سنة ١٩٢٠. (المترجم)

المقاومة. وبفضل احتجاجاتهم احتل ما يسميه بيير هامب[١١١] "كد الرجال" المكان الأول في الوعي السياسي. فأنواع الرجال الحبيبين إلى كونستانتين مونييه[١١٢]: صاهر الحديد وعامل المنجم وصانع الزجاج، قد أصبحوا هم الممثلين الحقيقيين للعمل.

ولكن مهما تكن قيمة الخدمات التي أداها عمال المصانع لتلك القضية الكبيرة فمن الواضح أنه من الصعب أن نكتفي بما يسمونه اليوم أحيانًا بالعمالية. "لتخلع القبعة أمام القلنسوة، ركوعًا أمام العامل" هكذا تغنوا سنة ١٨٤٨. ولا ريب أن الرغبة في الأخذ بالثأر هي التي تفسر هذا الموقف. فقد لاح من العدل أن يحمل إلى قباب النصر أولئك الذين طال احتقارهم، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن عملهم وحده هو المنتج. فالنظرية التي تدعى تقدير قيم المنتجات بعدد ساعات العمل اليدوي – وكأنها جزء من تلك المنتجات – قد اتضح ما فيها من ضيق يعجز عن احتواء الواقع المتباين المعقد.

إن أحدًا لا يفكر اليوم في أن يكتفي في معارضة تلك "العمالية الكدود" بنظرية الفزيوكرات كما صيغت ولا في أن يدعي أن الفلاح وحده هو المنتج الحقيقي. ومع ذلك من يجسر أن ينكر أن له في الإنتاج دورًا في الدرجة الأولى من الأهمية؟ وكل إنسان يعلم أنه ينهض بذلك الدور على خير وجه عندما يجد الوسيلة لأن يكون مالكًا ومنتجًا معًا. وهذا النوع من الملكية – على الأقل – لا يستطيع أي إنسان أن يجد فيه عيبًا. ألم يكن من أوضح نتائج البلشفية في روسيا الإكثار من عدد الفلاحين المالكين؟ وكذلك الأمر عندنا. فقد كان من تأثير الحرب أن زاد عددهم رغم كثرته السابقة،

---

(١١١) بيير هامب: أديب فرنسي ولد سنة ١٨٧٦، ابتدأ حياته طباخًا ثم عاملا بالسكة الحديدية ثم تلميذًا بمدرسة الأشغال العامة فمهندسًا فمفتشًا للأشغال. وقد كتب سلسلة من الروايات بعنوان عام هو "كد الرجال" وفيها يصف المهن المختلفة ومشقاتها. وهو في دقة وصفه متأثر بزولا.

(١١٢) كونستانتين مونييه سنة ١٨٣١ : سنة ١٩٠٥: مثال ومصور فرنسي ولد ومات ببروكسل وقد اتخذ من حياة عمال المناجم موضع اهتمامه الفني الأساسي فصورهم في مظاهر الألم المستسلم البادية على وجوههم، وقد نال الجائزة الأولى في المعرض الدولي العام سنة ١٨٨٩: ١٩٠٠ حيث عرض "حاصد القمح" في تمثال من البرونز، وغيره من التماثيل. فهو إذن مثال ومصور الطبقات العاملة المكدودة.

حتى أننا لم نر من قبل الأيدي العاملة تقبل على شراء الأرض بمثل هذا النهم. وهاتان الحقيقتان التاريخيتان الكبيرتان لا بد للعمالية – مهما بلغ انعقاد عزمها – من أن تحسب لهما حسابهما.

ثم إن الإنتاج الزراعي يكاد يفقأ الأعين، وما ينبغي أن نلفت إليه النظر إنما هو "الإنتاج غير المرئي" كما يسميه باستيا. فإنتاج رجال الفكر كثيرًا ما يتعرض للحط من قيمته إذا أخذنا في تقديره بمقاييس خارجية بحتة؟ فكدهم ليس مما يصدم الخيال، ولقد يتفق أن يعملوا في حرية، وعندما يحلو لهم العمل؛ وثمرات نشاطهم ليست مادية دائمًا. ومع ذلك هل نقول إنها قليلة القيمة؟ والتأثير في النفوس البشرية من شأنه هو أيضًا أن يولد ظواهر اقتصادية واسعة المدى، فالذكاء يجلب الثروة للأمم بمئات من الوسائل غير المباشرة. ثم إنه لو لم يكن له من نتيجة غير اقتراح الاتجاهات المشتركة بين العقول والمساعدة على عمليات التمثيل الضرورية لكان في عمله هذا مؤديًا لوظيفة اجتماعية لا يمكن أن نحط من قدرها. وأعضاء المهن غير اليدوية يسعون اليوم هم الأخرون إلى أن يجتمعوا في اتحادات، فهناك "اتحاد عام للعمل العقلي" في سبيل التكوين، والمنضمون إليه سيحاولون الدفاع عن مصالحهم المادية، وهم يريدون أن يذكروا الجميع بالفائدة القومية لنوع النشاط الذي يشتركون فيه. وهذه طائفة أخرى سيكون من الشاق طردها من المدينة الحديثة.

وهناك حالة نرى فيها قيمة النشاط العقلي واضحة. وهي تلك التي يطبق فيها ذلك النشاط على مشاكل العمل المادي. فالصناعة الكبيرة قد أصبحت تطبيقًا شاسعًا للعلوم، والرجل الفني قد أصبح أداة هامة – إن لم يكن المحرك الأساسي – للمصنع الحديث. ولقد ظنت البولشفية – في أول عهدها فيما يقولون – أنها تستطيع الاستغناء عن المهندسين، وأما اليوم فروسيا البولشفية تطلب مهندسين بأي ثمن وقبل كل شيء. وأنت لا تجد في أمم الغرب الصناعية عاملاً مستنيرًا لا يعترف بالفائدة العظيمة للرجل الفني. وهذا هو السبب في أن "اتحاد العمال العام"، عندما وضع مشروعات "المجلس الاقتصادي للعمل"، قد دعا إلى التعاون معه "اتحاد نقابات الفنيين في الصناعة والتجارة والزراعة".

ومع ذلك هل يكفي أن نعترف بأن الرجل الفني عنصر ضروري في الإنتاج؟ وفوق الرجل الفني نفسه نجد رئيس المصنع وهو مديره المسئول، قائد الصناعة، هو ذلك الذي يضع خريطة العالم الاقتصادية أمام عينيه ليدرس الحالة العامة للمعاملات فيقدر العجز والزيادة في المواد الأولية والندرة أو التعدد في الأسواق المحتملة، ثم يقرر التوجيه الذي يعطيه للإنتاج بالمصنع. ولقد علق السان سيمونيون أكبر القيمة على هذه الكفايات العليا. فهل يجوز أن نقول اليوم إن التجربة قد أثبتت عدم فائدتهم؟ وهل لم يعد لأمثال والتر راتناو[١١٣] دور ينهضون به في سلام يلوح أنه لن يمحو المنافسة عما قريب؟

ونشاط هؤلاء المنظمين الكبار يفترض في حالتنا الراهنة أن تكون هناك رءوس أموال تحت تصرفهم. فهل البيئة الاجتماعية تستطيع أن تمدهم بتلك الأموال دون الاستعانة بالمقرضين ودون أن تسمح لهؤلاء المقرضين بنصيب من الربح؟ قد تستطيع "جماعات المنتجين" – بمبادلة القروض وبضمان توزيع منتجات بعضها البعض ضمانًا سابقًا – أن تستغني عن المقرض وبذلك تتخلص من الإتاوة الثقيلة التي ينتزعها، ولقد كان هذا أحد أحلام برودهوم. فليتحقق هذا الحلم وها هو المقرض عديم الفائدة، ومن ثم يصبح من الممكن ومن المشروع أن ينحى عن المدينة. ولكن إلى أن يتم ذلك، ألا ترونه على حق في أن يطالب بمكانه ما دام دوره لم يلغ بتنظيم جديد؟ ومهما يكن نفورنا الأخلاقي من نوع الحياة التي يحياها من يعيش على دخله دون عمل يؤديه فإنه من الصعب أن نسكت صوته ما دمنا نطلب إليه أن يقرضنا رأس المال. الإقراض غير العمل، ولكنه ما دام لازمًا للعمل نفسه فإن المقرض لا بد محتفظ بحقوقه كما هو محتفظ بسبب وجوده.

وثمة اعتبارات أخرى تزيد المسألة تعقيدًا، فهم يقولون إن السبب الأساسي في اعتبار العمل أسمى القيم هو أنه يتعهد الحياة، ولكن استمرار الحياة لا يتطلب

---

(١١٣) راتناو (١٨٦٧-١٩٢٢) من رجال الصناعة الألمانية. لعب دورًا كبيرًا في إمداد الجيوش الألمانية بالمعدات أثناء حرب ١٩١٤. وبعد الحرب عين وزيرًا للإصلاح والتعمير ونادى باحترام معاهدة فرساي فاغتاله المتطرفون سنة ١٩٢٢.

الإنتاج المادي وحده، بل لا بد له من الإنتاج البشري. ومن هنا يكون للأسرة دورها وصوتها. فكل تنظيم اجتماعي يترك الأسرة تضمحل مقضىً عليه بالموت. وإذن ألا نكون على حق عندما نبرر القيمة التي يجب أن نعلقها على وظيفة رب الأسرة حتى في التنظيم السياسي نفسه؟ ولقد طالبوا حديثًا بأن يكون للأب الناخب من الأصوات قدر ما له من أطفال، ولكننا في الحق لا نرى لماذا يتمتع الأب وحده بهذا الامتياز الذي يجب أن تتمتع به الأم أيضًا. ومن يجسر أن يقول إن وظيفة الأم ليست من أولى الوظائف التي تعطي الحق في المشاطرة في السيادة؟ لقد أخذت المرأة أثناء الحرب بنصيب متزايد في العمل الصناعي. والبراهين التي قدمتها في ساحة القتال لا بد أن تفتح لها قريبًا أو بعيدًا أبواب المدينة. ولكن هل نقترح أن تعطى النساء العاملات في المصانع فقط حق الانتخاب؟ إذا كانت واجبات الإنتاج المادي ستنتهي بأن تصرف المرأة عن الإنتاج البشري فإن خسارة الأمة ستفوق بكثير ما تكسبه. إن الأم التي تربي أطفالاً كثيرين تؤدي عملاً من أنفع الأعمال ولو بقيت في منزلها. لا بد لكل إصلاح انتخابي – يحرص على أن يعطي العناصر الاجتماعية المختلفة قيمتها – من أن يرعى رعاية خاصة رب الأسرة وأم الأسرة، لا العامل والعاملة فحسب.

في هذه الملاحظات ما يكفي ليذكرنا بأنه إذا أريد تعديل حق الانتخاب بحيث تقدر المساهمة في السيادة تبعًا للخدمات الحقيقية المؤداة للبيئة الاجتماعية لم يكن بد من استخدام مقاييس متباينة إلى حد ما. فأعمال الإنتاج الحديث قد بلغت من التعقيد حدًا يصعب معه تحديد معنى "المنتج" في ألفاظ بسيطة. وإذا كان "المواطن" فكرة مجردة فإن المنتج "حرباء"[١١٤] **Protée**.

(١١٤) كلمة Protée تطلق على كائن خرافي في أساطير اليونان كان يتخذ كافة الأشكال ولهذا ترجمناه بلفظة "حرباء" فهي تفيد عندنا معنى التشكل المقصود.

ولكنه قد يقال إننا لم نتجه في البحث الوجهة الصحيحة وإننا قد ضللنا إذ حاولنا أن نجد في تعديل حق الانتخاب تحقيقًا لسيادة العمل، وأنه لا يجوز أن يسيطر على تفكيرنا اللغز الروسي، بل يجب أن ننظر قريبًا منه في دول الغرب الصناعية. فأمام أعيننا تنهض اليوم نظم قد تحقق على نحو جديد السيادة التي نحلم بها. وهذه النظم ليست "السوفييت"[١١٥] وإنما هي النقابات المهنية التي ستُقهِرُ السلطة السياسية أمام سلطتها الواسعة وتنتهي بالاختفاء. وهذا هو سبيل النصر، السبيل الوحيد الذي ستحقق به فكرة برودهوم "ستقهر السياسة أمام الاقتصاد، سيحل المصنع محل الحكومة".

في هذه العبارات التي يحلو لليون جوهو[١١٦] أن يرددها ما يدلنا على عظم الآمال المعقودة على النقابية. فالنقابة التي كانت في الأصل جمعية مقاومة تعمل على الدفاع عن أجور العمال، قد أخذت – تحت ضغط الحوادث – في توسيع اختصاصاتها والمد من أهداف طموحها حتى لتتطلع إلى إعادة البناء. وهي وإن كانت تحذر جميع النظريات كما تحذر كافة الأحزاب كي تستطيع أن تضم جميع من يرزحون تحت مركز اجتماعي واحد بصرف النظر عن اختلاف آرائهم، إلا أنها مع ذلك تسعى إلى تحقيق فكرة يوحي بها إلى أصحاب الأجور مركزهم المشترك، فتدعوهم إلى الاتحاد في هيئة فوق الأحزاب، وتلك الفكرة هي إلغاء الأجور، وبالتالي تعديل نظام الدولة تعديلاً أساسيًا، تلك الدولة التي كثيرًا ما تضع سلطتها – حتى في النظام الديمقراطي – تحت تصرف أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج.

وهكذا تتولد الفكرة القائلة بأن النقابية هي الوارث المحتمل للديمقراطية، هي الوارث الذي سيدير الأعمال على نحو آخر ويعيد بناء الدولة من أُساسه بعد أن

---

(١١٥) كلمة السوفييت بالروسية معناها الجماعة أو الجمعية، ولقد ابتدأت الحركة البلشفية عندهم بتكوين تلك الجماعات، ولذلك سميت بالشيوعية السوفييتية.

(١١٦) لقد أسهب في عرضها والتعليق عليها في كتابه "النقابية واتحاد العمال العام" قارن مقالة "برودهوم وحركة العمال" لهامل في كتاب "برودهوم وعصرنا".

عجزنا عن إصلاحه في الوقت المناسب. فالطرق السياسية قد أفلست ولا بد أن تكون مناهج النقابية مختلفة، وذلك بحكم نشأتها ذاتها وبحكم أنها لن تضم غير الهيئات المهنية. ونحن نذكر الانتقادات التي طالما وجهت قبل الحرب إلى تنظيمنا الديمقراطي: عدم كفاية أعضاء البرلمان ومحسوبية الوزراء وآلية الدواوين. وهذه العيوب الثلاثة ألا تحمل إليها النقابية الدواء المطلوب؟ فالثورة التي تحلم بها ليست زعزعة ولكنها تغيير في الإدارة، أعني تغييرًا في المناهج لا في الأشخاص فحسب. ومن يجسر أن يقول إن هذا التغيير لم يصبح من الواجب التعجيل به منذ انتهاء الحرب؟ ما هي الحالة التي انتهينا إليها بعد النصر وبرغم النصر؟ هي "إهمال الحكومة" في رأي "اتحاد العمال العام". ومن هنا يتحتم على المنتجين المنظمين في نقابات أن يأخذوا الأعنة بأيديهم.

والتجارب المؤلمة التي استطاع كل فرد أن يلاحظها منذ الحرب، كالأمثلة الكثيرة لاختلال التنظيم وللرشوة ثم لغلاء المعيشة فوق كل شيء – لا يمكن إلا أن نزيد من قوة إغراء منهج كهذا. وعندما نرى "اتحاد العمال العام" يقرر تكوين "مجلس اقتصادي" يجتمع فيه ذوو الكفايات الفنية لوضع حلول للمشاكل التي عجزت الحكومة والبرلمان والإدارة الديموقراطية عن حلها، عندما نرى ذلك مَنْ ذا الذي لا يصفق بكلتا يديه؟

ومع ذلك فمن الواجب أن نحاول أن نتصور في وضوح: كيف يعمل ذلك التنظيم الجديد، وما هي الضمانات التي سيقدمها ثم ما هي التضحيات التي سيمليها على الديموقراطية؟

يظن البعض أن النظام النقابي سيقضي بذاته على كافة الشرور التي تنتج من تدخل السياسة ومن آلية الإدارة. ولكن أمتاكدون نحن من ذلك؟؛ إن موظفي النقابات منتخبون هم أيضا، وهم بهذه الصفة لا بد أن تكون لهم جماعات إن لم تكن لهم أحزاب يحابونها، وهلا ترون أنه لا بد لهم من المناورات التي لا تتفق

مقتضياتها دائمًا مع المقتضيات المهنية؟ ثم ألم يحدث في البلاد التي استقر بها ذلك النظام وأصبح موظفوه يتجدد انتخابهم باطراد أن رأينا النقابية تتهم بالسير نحو نظام الدواوين وبالخضوع لمغريات الآلية؟

ولكن لنترك هذه المشاكسات السهلة، فإن كل تنظيم لا بد أن يصحبه شيء من العيوب، ولنسلم بأنه من المحتمل أن تكون تلك العيوب أخف، كما لاحظ من قبل المسيو لاجردل، في الأوساط التي تكون فيها المسافة أقصر بين الموكل ووكيله، والتي نرى فيها الاهتمام بالعمل المهني الأليف إلى الجميع يسيطر على كل اهتمام آخر.

ثم إن تفاوت المراكز في النقابات قد يكون – بحكم أنه مهني فني – أكثر أنواع التفاوت قيامًا على أساس، وأقلها ثمنًا، وأخفها سيطرة.

وفي الحق إن أهم ما تجب العناية به – إذا أردنا أن نقدر ما لا بد للديمقراطية من أن تتخلى عنه للنقابية – إنما هو تحديد الاختصاص الذي يمكن أن يتمتع به ممثلو النقابات. اختصاصهم بالمعنى المزدوج للفظ – الاختصاص الفعلي والاختصاص القانوني. فإلى أي حد سيمتد نفوذ سكرتيري النقابات المجتمعين في المجلس الاقتصادي؟ وما هي المسائل التي سينظرون فيها؟ وما هو نوع السيادة التي ستمنح لهم؟

إن تقديس الكفاية هو فيما يقولون ما يميز النقابات. وذلك بالمعارضة مع "تقديس عدم الكفاية" التي يحلو لإميل فاجيه أن يرى فيه جوهر النظام البرلماني. ولكنه من الواجب أن نحذر هنا أيضًا المقابلات السهلة. فسكرتير النقابة قد يتمتع بأدوار لا تدانى، وهي تلك التي تتقدح عن العمل عندما يحتك بالقوى المختلفة اجتماعية ومادية، وذلك فيما يختص بالصناعة التي يمثلها. ولكنه مهما يكن تقلبه في المناصب المختلفة فإنه ليس من المؤكد أن تمنحه تجاربه عن الحياة العامة لتلك الصناعة كل النظرات الضرورية.

ومن باب أولى قد تعوزه المعلومات عندما يتعلق الأمر بالصناعات التي ليست من اختصاصه. فالكفاية النقابية بحكم نشأتها المهنية ذاتها محدودة بطبيعتها. فالمجلس الاقتصادي قد يواجه تجارب عمال السكة الحديدية بتجارب عمال التعدين أو الكروم أو الأخشاب، ولكنه لكي يرتفع إلى القرارات العامة لا بد لأعضائه من أن يخرج كل منهم عن دائرة مهنته. ولقد أخذ عدد كبير من السكرتيرين أنفسهم بهذا الجهد، فوسعوا من أفقهم حتى وصلوا إلى درجة كبيرة من المعرفة كما أظهروا مقدرة واضحة على التفكير الشخصي. ولكن هذه التربية التي انتهوا إليها لم تعد لها الصفة المهنية الخالصة.

ومع ذلك فهي تظل – على الأقل – "ثقافة المنتجين" وهذه هي وجهة النظر التي يأخذ بها دائمًا أعضاء النقابات في القرارات التي يقررونها. ولكن هل يخلو هذا الموقف من عيوب؟ فكثيرًا ما يحدث ألا تتفق مصالح المستهلكين مع مصالح المنتجين. ولقد لفت غلاء المعيشة جميع الأنظار إلى عدم الانسجام الاقتصادي. وارتفاع الأجور ليس بلا ريب السبب الوحيد لهذا الغلاء، بل لعله ليس السبب الأساسي في ارتفاع أثمان المنتجات الزراعية والصناعية. ومع ذلك فإن مطالب المنتجين تظل من بين أسباب ذلك الغلاء الذي يعانيه الجميع. وإذن فالسياسة التي لا تريد أن تعني بغير تلك المطالب لا بد أن تتعرض لإثارة رد فعل خطر. ولكي نصل إلى تنظيم اقتصادي يستطيع أن يُحسِّنَ حالة أكبر عدد ممكن من الناس، لا بد من أن نضع نصب أعيننا لا العلاقة بين الصناعات المختلفة فحسب، بل والعلاقة بين الإنتاج والاستهلاك.

وهكذا نسير قليلاً قليلاً إلى إدخال مشاغل المواطن وسط مشاغل المنتج. وذلك لأنه لا يكفي أن نذكر أن المنتج مستهلك في نفس الوقت، فهو لا يزال – حتى إذا لم يكن من ذوي الأجور – شريكًا في تراث قومي يجب عليه استثماره. وكيف لا يهتم العامل بأن يرى الأمة التي يعمل فيها قوية مزدهرة أو تابعة منحطة.

هذا والمثل القومي الأعلى متصل دائمًا إلى حد ما بالصالح القومي. وعندما توضع تلك المشاكل، من يستطيع أن يقول إنها تخلو من السياسة؟ إن عصر برودهوم "كما لاحظ المسيو جى جران لا يمكن أن ينحى السياسة كلية، كما لم تستطع الفلسفة الواقعية أن تطرد نهائيًا فلسفة ماوراء الطبيعة[١١٧]". "ولقد قيل إننا نتفلسف فيما وراء الطبيعة دون أن نعلم ودون أن نريد" وكذلك الأمر في السياسة.

وفي الحق أن المنظمين الذين يحاولون رفع النقابية إلى مستوى القوة المستعدة للعمل الإيجابي قد أحسوا تمامًا بهذه الحقيقة. فهم في المجالس التي تكون لوضع الخطط، يحذرون ألا يدعان غير العمال. وهم لا يكتفون بأن يزاوجوا بين العمال والرجال الفنيين بل يدعون – إلى جوار ممثلي المنتجين – أعضاء آخرين كمدافعين عن المستهلكين. بل أنهم ليقترحون دعوة أصحاب الأعمال لكي تسمع نغمات الناقوس كلها، ويستفاد من كافة التجارب. وإذن فما يريدون تاليفه إنما هو نوع من البرلمان الاقتصادي. وهم حريصون أن يدلوا على أن ما يريدون العناية به ليست مصالح طائفة خاصة بل المصلحة العامة.

المصلحة العامة، هذه لغة جديدة في مصطلح النقابية. واستعمال منظمي "المجلس الاقتصادي" لهذه الفكرة يكون جزءًا من قوتهم، وهو من أسباب الجاذبية التي يتمتعون بها. ومن السهل أن ندرك كيف أن النقابية من هذا النوع تقترب من الديموقراطية.

ومع ذلك فإننا عندما ننظر في وسائل التنفيذ وطرقه ربما لا تلبث الاختلافات بل والمعارضات أن تظهر. فخطط التنظيم الاقتصادي، التي سيضعها "البرلمان الاقتصادي" مثل جعل المصانع ملكًا للأمة – ماذا سيكون الموقف إذا حدث أن البرلمان الحقيقي المنتخب بالتصويت العام لم يوافق عليها

(١١٧) وذلك فى الكتاب الذي نشره "أصدقاء برودهوم" بعنوان "برودهوم وعصرنا".

ليعطيها قوة القانون؟ هل سيعطي البرلمان النقابي نفسه الحق في أن يملي قراراته على الأمة رغم رأي البرلمان الديمقراطي؟ وهل يُسقط مجلس المنتجين من حسابه مجلس المواطنين؟

يقول المسيو فرديناند بويسون إن هناك هيئات قد اكتسبت بفضل كفايتها الحق في أن تنير الرأي العام، "فالقيمة الخاصة لهذه الهيئات الكفائية تعطيها الحق في أن تدل الأمة على نتائج تجاربها ودراساتها"، أن تدل الأمة؟ فليكن. ولكن أن تملي على الأمة؟ هذا شيء آخر. ومن هنا يظهر بسهولة لماذا نتردد في اجتياز تلك الخطوة.

وذلك التغيير الفجائي في المنهج لن تقل نتائجه عن إفساد نظام من أجمل النظم التي اكتشفها الناس ليحولوا دون ذبح بعضهم بعضا، وذلك هو نظام التصويت العام. فهو رغم عيوبه ونقائصه لا يزال من أثمن الوسائل في المحافظة على السلام الاجتماعي. فالأصوات تحصى – كما يقولون – لغرض واحد هو ألا يقتتل الناس. وإرادة الأغلبية هي القانون. وأما الأقلية فعليها أن تقوم بالدعاية في البلاد لتصبح أكثرية.

وهذا إذا أردتم مجرد مواضعة، ولكنها مواضعة لا سبيل للخلاص بدونها، لأنه لا سبيل إلى السلام إلا بها. وبذهابها نفقد أوضح مزايا الديمقراطية. وهل الديمقراطية قبل كل شيء إلا فن الاقتصاد في الثورات العنيفة بإباحة التطور غير المحدود.

والقوانين التي تضعها لا تنظر إليها كقوانين نهائية بل كقوانين وقتية ما دام تعديلها من الممكن تبعًا لإرادة الأغلبية. ولقد يقال إنها إذن شخوص من الطمي لا شخوص من الصلب.

ولكن هذا هو تناقض الديمقراطية فالقاعدة الأكثر قابلية للتعديل هي في مذهبها الأخلق بالاحترام. وفي إمكان تغيير القانون ما يوجب على الأقلية الانحناء

أمامه. ولا ريب أن الالتزام يبدو قاسيًا عندما يعتقد الإنسان أنه على حق وعندما يرى أنواعا من المظالم تطن تحت ستار من القوانين. وعندئذ كم يشق على النفس أن تمسك عن حركات التمرد! ومع ذلك فمن الواجب أن نصرف مجهودنا إلى الدعاية، وذلك – أولاً – لأنه ليس من المؤكد برغم الظواهر أن يكون الخروج المستمر على القوانين في الديموقراطية هو أقصر طريق للوصول إلى التعديلات التي نحلم بها، وهذا هو ما سبق أن أوضحه جوريس في محاجته الشهيرة[١١٨] أيام الإضراب العام. هل تستطيع الإصلاحات التي لا يؤديها الرأي العام أن تحيا طويلاً؟ "ليست هناك حيلة، ليست هناك وسيلة مفاجئة تغني الاشتراكية عن ضرورة كسب أغلبية الأمة بالدعاية وبالطرق القانونية". وعلى أي حال أليس في تنحية الأغلبية وإملاء القانون على الأمة مع أن ممثليها يرفضونه ما يخرجنا من شروط عقد السلام ويفتح الباب لعصر العنف الذي يسعى إلى الديكتاتورية؟ وهذا صحيح بالنسبة لديكتاتورية العمال كما هو صحيح بالنسبة لغيرها من الديكتاتوريات.

لقد كتب حديثًا جبريل سياي[١١٩] يقول[١٢٠]: "إن ديكتاتورية العمال تمزق العقد الديموقراطي، فهي إنما تنقل المذهب الألماني القائل بأن الحق للأقوى. إنها تقيم الحرب في قلب الدولة... ".

الحرب فى قلب الدولة: إن من واجب أولئك الذين يريدون تجنُّب ذلك المستقبل أن يبذلوا الجهد لكى يوافقوا بين القوى التى لا نستطيع – دون خسارة للجميع – أن تركها يثبت بعضها بالبعض الآخر.

---

(١١٨) لقد أعيد طبع هذا المقال في أخبار العمال مايو سنة ١٩٢٠.

(١١٩) سياي: جبريل (١٨٥٢-١٩٢٢) فيلسوف فرنسي شغل كرسي الفلسفة بالسوربون سنة ١٨٩٨: ١٩١٣ ومن كتبه الشهيرة "بحث عن العبقرية في الفن" وكتاب عن "ليونار دي فينشي الفنان والعالم" ثم كتابه المشهور "التربية أو الثورة" الذي ألفه سنة ١٩٠٤، ومعظم كتاباته تدور حول الفن والأخلاق، وقد ساهم في تأسيس جمعية حقوق الإنسان، كما اهتم بحركة الجمعيات الشعبية.

(١٢٠) كراسات حقوق الإنسان، ٥ مارس سنة ١٩٢٠.

والآن ما هي الوسائل التي تمكننا من ذلك التوفيق؟ كيف السبيل إلى تحقيق التعاون، وعلى أي نحو نحدد اختصاصات كل من البرلمان النقابي الذي يمثل المنتجين والبرلمان الديموقراطي الذي يمثل المواطنين؟ ليس هنا محل لعلاج تلك المشكلة القانونية السياسية.

وكل ما نستطيع عمله الآن هو أن ندل على نوع الثقافة والاتجاه في التربية اللذين من الواجب أن يصاحبا هذا الاجتهاد في التوفيق. وهنا أيضًا نود أن نحتفظ بالكثير من "نظرية المنتجين" ولكننا لا نستطيع أن نسلم لها بكل شيء.

فالتقريب بين التعليم والعمل، وبخاصة العمل المهني، منهج فيه ما يغري المربين. فالكثيرون منهم يشكون من أنهم يرون المناهج التي تملى عليهم تحلق فوق رءوس التلاميذ. فهي مناهج نظرية مكتبية تتناول حقائق أوسع من إدراك الطفل أو كثيرة البعد عن الحقائق التي تضعها الحياة تحت بصره. وهذا النوع من التعليم يظل في الواقع عديم الجدوى لأنه تعليم نظري بحت. أليس من خير الوسائل لنفث الروح في تعليم العلوم أن نتخذ من العمل الفني ومن الإعداد للمهنة نقطة البدء ونقطة الارتكاز[١٢١]؟؛ ثم أليس في الاهتمام المستمر بالإنتاج ما هو خليق بأن يصبغ بصبغته النفس البشرية كلها؟ هناك فلسفة للعمل. ولقد أوضح برودهوم ذلك في فصاحة لا تدانى وهو من هذه الناحية بنوع خاص يعتبر من قادة المستقبل[١٢٢].

فليكن، فهذا اتجاه من أثمن الاتجاهات. ومع ذلك فمن الواجب أن نأخذ الحيطة ضد الإسراف المحتمل، فإنه لا ريب من الخطر أن نعجل بسجن الفرد في المهنة. وذلك لا لأنه قد يكون عند الفرد من الملكات ما يستحق أن يربى لذاته فحسب، بل لأن الحياة الاجتماعية إلى حد بعيد متداخلة المهن حتى لتفترض قيام علاقات متبادلة بين أنواع مختلفة من المنتجين. وهي لذلك تتطلب أساسًا عامًا من المعلومات لا بد منه لإقامة البناء.

---

(١٢١) لقد أوضح المسيو لابيه في كتابه "التربية الفرنسية" فصل "نظرة على مدرسة بعد الحرب" ما يمكن أن نحاوله عمليًا في مسألة التخصص بإعدادنا لنوعين من معلمي الإلزام: حضري وريفي.

(١٢٢) راجع في الكتاب الذي أشرنا إليه فيما سبق مقالة المسيو برتو عن "فلسفة العمل والمدرسة".

نظرية "التحديد المهني" تتعرض لنفس الأخطار التي يتعرض لها التحديد الجغرافي. فهي تلتقي بنفس الحواجز. لكي نعرف العالم يجب أن نخرج من المدرسة وأن نعرف أولاً مقاطعاتنا، وهذا حق ولكن على شرط ألا يكون في هذا غير البدء. فهناك مقاطعات في فرنسا لن يراها الطفل بعينيه، وفي هذا ما يدعو إلى أن يعرفها بعقله. ففي بلاد البنجر يجب أن نتحدث عن بلاد الكرم والعكس بالعكس. أليس من الخير للفرنسي أن يسبق إلى معرفة العلاقات الاقتصادية المتبادلة بين مقاطعاتنا المختلفة، لأن حياة الأمة تنهض على هذا التبادل؟ وهذه الفكرة صحيحة بالنسبة للروابط القائمة بين فروع الإنتاج المختلفة كما هي بالنسبة للروابط التي تقوم بين الإنتاج والاستهلاك. ففي هذا المجال أيضا يجب على التربية أن تسبق إلى توسيع الآفاق. فمن واجبها أن تهيئنا للإفلات من ضيق العقل الذي سنتعرض له إذا اكتفينا بالدروس الخاصة بالحياة المهنية.

وأي معنى لهذا إن لم يكن أنه بالرغم من الفائدة العظيمة التي نجنيها من تجديد الأفكار والمناهج بفضل "فلسفة المنتجين"، فإن ما تمليه علينا تربية المواطن من مبادئ لا تزال بعيدة عن أن تصبح عاطلة متأخرة مهجورة.

س. بوجليه

C. Boulé

الكتاب الثاني

التاريخ الفكري والسياسي

للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

تأليف: ألبير بابيه

تقديم المترجم

ألبير باييه وكتابه

"ألبير باييه" أستاذ لعلم الاجتماع بالجامعات الفرنسية، وهو منصرف في أبحاثه ومحاضراته ومؤلفاته إلى النواحي السياسية والأخلاقية من علم الاجتماع، وله عدة مؤلفات قيمة نذكر منها: الأخلاق في فرنسا "مجلدين"، علم الوقائع الأخلاقية، الأفكار الميتة، أخلاق العلم، معجزة الفضيلة، الكتاب السياسيون في القرن الثامن عشر، الكتاب السياسيون في القرن التاسع عشر.. إلخ

وألبير باييه يؤمن بالحريات وفي مقدمتها حرية الفكر، وهو من العقليين وكتابه عن "تاريخ إعلان حقوق الإنسان" كتاب واضح مركز قائم على دراسات طويلة سابقة، وهو يحمل ثقافة سياسية واسعة معروضة عرضًا منطقيًا وبروح حرة متزنة، ولهذا يسرني أن أستجيب لما طلبته إدارة الثقافة بالجامعة العربية فأنقله إلى اللغة العربية.

هذا وقد أضفت إلى الترجمة ملحقًا يعتبر مكملاً لهذا الكتاب القيم، إذ أوردت فيه التصريح الدولي الأخير بحقوق الإنسان والوثائق الملحقة به مع إيضاح لما ثار حوله من مناقشات بقلم الدكتور شارل مالك.

ولا يفوتني أن أشكر الدكتور وحيد رأفت الذي مثل مصر في هيئة الأمم أثناء مناقشة هذا التصريح، إذ أمدني ببعض الوثائق المهمة.

القاهرة في ١٢ يوليو سنة ١٩٤٩.

محمد مندور

تصـــدير

ما بين العشرين والسادس والعشرين من شهر أغسطس ناقــشت الجمعيــة التأسيسية وثيقة حقوق الإنسان والمواطن وأقرتها، وفي هذا العام - ١٩٣٩- تحتفل فرنسا بعيد مرور مائة وخمسين عامًا على إعلان هذه الوثيقة، وإنه لمن الطبيعــي في هذه المناسبة التي يسميها البعض عيد مرور مائة وخمسين عامـــــا، ويــسميها البعض الآخر عيد مرور خمسين عامًا بعد المائة[١٢٣]، أن نبحث عن المكان الــذي تشغله هذه الوثيقة الشهيرة في تاريخ الإنسانية الروحي.

سأتناول هذا الموضوع في جزأين، أوضح في الأول منهما كيف أن إعــلان حقوق الإنسان كان ثمرة لمجهود ضخم تتابع خلال ما يزيد على ألفي عام، وفــي الجزء الثاني سأحاول أن أبين كيف أن إعلان تلك الوثيقة كان بدءًا كما كان خاتمة، بمعنى أنه يتضمن وثيقة تعتبر في الوقت الحاضر غنية بقوة جريئة فتية.

والتدليل على هذه الحقائق قد لا يعتبر عبثًا في زمن نرى فيه تلــك الوثيقــة هدفًا لهجوم عنيف خارج فرنسا وفى فرنسا ذاتها بواسطة قوى الماضي.

لقد كان الكثيرون من جيلي يملؤهم الأمل، عند بدء هــذا القــرن، فــي أن المبادئ التي أعلنتها الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ قد كسبت المعركة نهائيًا وأنــه لا يمكن أن يمارى فيها كائن إنساني عاقل، ولكن الحوادث قد خيبت هذا الأمل؛ وذلك لأننا لم نقدّر المقاومة التي يمكن أن تقيمها في سبيل التقدم البشري قــوى الجمــود

(١٢٣) من الواضح أن المؤلف يسخر في هذه العبارات ممن يتسكعون في مناقشات عقيمة حول التعبير اللغوي لذلك العيد بدلاً من أن يصرفوا جهدهم إلى ما هو أجدى، فيتحدثوا عن حقوق الإنسان في ذاتها أو عن نشأتها التاريخية.... إلخ. وسيان بعد ذلك أن يسمى هذا العيد عيد مرور مائة وخمسين عامًا أو عيد مرور خمسين عامًا بعد المائة. (المترجم)

والتعصب والحمق. لقد صحب الهبوط العقلي والأخلاقي الذي خلّفته الحرب سنة ١٩١٤ في إيطاليا وألمانيا ثم في بلاد أخرى تقهقرًا في الروح، ولقد بلغ هذا التقهقر حدًا أصبحت توصف معه بالحدة تلك العاديات التي حاربها الغرب خلال ألفي عام إلى أن اعتقدت الثورة الفرنسية أنها قد حققت ما أرادته باكتساحها.

وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور ألاحظ أن المجهود الذي يبذل في العودة بالروح إلى الوراء قد بلغ أقصاه، فالفاشية والعنصرية لا تقولان ولا تعملان إلا ما قيل وعمل في أحلك الساعات الماضية، وذلك لأن البشر لم ينتظروا قيام هذه المذاهب الجديدة لكي يحرقوا الكتب ويلقوا بالمعارضين في السجون، ويقيدوا العمال داخل المنظمات المهنية ويلغوا كافة الحريات السياسية، ويلقنوا عبادة الرئيس ويمجدوا حقوق القوة، ومع ذلك فإن هذه العاديات تعرض اليوم كابتكارات فتية، وكثيرًا ما يحدث أن ينخدع بها الجانب الأكثر سذاجة من الجمهور. وهكذا نرى ذلك التناقض العجيب الذي ينتهي بكتل من البشر إلى الاعتقاد بأنها تسير في طريق التقدم، مع أنها – في الواقع – تساق بالقوة إلى الآراء والنظم الممعنة في البلى، وعلى العكس من ذلك نرى مبادئ الثورة الفرنسية الفتية الجريئة هي التي توصم بذلك البلى.

لقد أخذنا في البدء نبتسم من تلك الدعاية ورفضنا أن نحملها محمل الجد، ثم أخذنا نتوقع أن نرى العبقرية الألمانية والعبقرية الإيطالية تنتقمان لنفسيهما من ذلك التقهقر الروحي الذي أحزننا وأذل كبرياءنا أن نراه ينتشر في بلاد كانت إلى جوارنا على رأس الصراع في سبيل الحضارة، وها نحن لا نزال إلى اليوم نحتفظ بالأمل في أن نشهد هذا الانتقام، ومع ذلك فإننا نرى لزامًا علينا أن ندافع عن ذلك المثل الأعلى الذي حددته الثورة الفرنسية للأمم المختلفة، مستثمرة في جهادها تركة ضخمة قوية من الجهود، وعندنا أن خير وسيلة لهذا الدفاع هي أن نبين: ما هو ذلك المثل الأعلى، ومن أين أتى، وإلى أين يقود.

وهذا هو ما حاولت أن أفعله في الفصول التالية التي جعلتها من البساطة والإيجاز بقدر ما استطعت، لقد اكتفيت من العرض بالخطوط الكبيرة وأهملت التفاصيل عن عمد، ولكنني لما كنت قد أنفقت عمري في دراسة تاريخ بلادنا الروحي، فإنني لم أقدم في هذا العرض شيئًا لم يوحِ إليّ به فحص دقيق للوقائع وممارسة طويلة حذرة لها. ولا يلومني أحد لأنني قد خصصت فرنسا في هذا الموجز بنصيب الأسد، فإنني أحب بلادي ولا أخفي هذا الحب – أحبها في تنوع مناظرها الطبيعية وتعدد ألوان عبقريتها – أحبها في الساعات المشرقة من تاريخها وفي الساعات المؤلمة، ولقد يكون في هذا الحب ما يستدرجنا إلى التحيز عندما نعالج بعض الموضوعات، ولكن هذا الخطر لا محل للخوف منه عندما نعالج موضوع الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان؛ وذلك لأن فرنسا لم تكن يومًا أمعن في الفرنسية وفي الإنسانية منها عندما شيدت تلك الوثيقة وقدمتها لكافة الشعوب، ولو أن أجدادنا عندما هدموا "باستيلهم" وكسبوا حرياتهم وأعلنوا "حقوق الفرنسي" لما استطاع منصف أن يلومهم في شيء، ولكن مجدهم الصافي الرفيع قد كان فى تفكيرهم عندما دقت ساعة الخلاص فى كافة "البساتيل"، وقد كان فى أنهم رأوا حقوق الإنسان من خلال "حقوق الفرنسي"، وبذلك أثبتوا للجميع أن الوطن بالنسبة للقلوب الكريمة والأرواح المستقيمة ليس انطواء على النفس بل انطلاقًا نحو "الإنساني"، وبفضل ثورة سنة ١٧٨٩ المجيدة أصبح اسم بلادنا منذ قرن ونصف في آذان كافة المضطهدين نداء نجدة وبشرى أمل، ألا ليتنا نستطيع أن نظل في مستوى تلك الرسالة التي يحددها لنا تاريخنا وسط اضطراب الأيام الحاضرة، وتلك هي الأمنية العميقة المشتركة بين جميع أولئك الذين يحبون فرنسا كما تستحق أن تحب، وذلك هو الأمل الذي يداعب الملايين من الرجال الذين تلتفت أبصارهم وقد أضناهم الاستعباد نحو بلاد حقوق الإنسان.

الفصل الأول

المبادئ الأربعة في وثيقة إعلان حقوق الإنسان

تصدر وثيقة إعلان حقوق الإنسان عن أربعة مبادئ أساسية:

١- يولد الناس ويظلون أحرارًا متساوين في الحقوق.

٢- يمكن للناس أن يفعلوا كل ما لا يضر بالغير وبناء على ذلك يمكنهم أن يفكروا ويتكلموا ويكتبوا ويطبعوا في حرية.

٣- للمواطنين الذين تتكون منهم الأمة الحق المطلق في إدارتها.

٤- يجب على الأمة صاحبة السلطان أن تضع نصب أعينها دائمًا حقوق الأفراد من جهة والمصلحة العامة من جهة أخرى.

يبدو أن المبدأ الأول يخلط بين فكرتين متميزتين تمام التميز، وذلك لأن الحرية شيء والمساواة شيء آخر، ولكن لكي نفهم لغة رجال سنة ١٧٨٩ يجب أن نتذكر أنه قد كان في الهيئات الاجتماعية الغربية قبل ذلك التاريخ عدم مساواة ناتج عن التمييز بين "الأحرار" و"العبيد"، ثم بين "الأحرار" و"أرقاء الأرض"، وهذا النوع من عدم المساواة هو ما حرصت "وثيقة الإعلان" على إلغائه منذ السطر الأول منها. لقد أعلن محررو تلك الوثيقة أن المساواة يجب أن تأتي من أعلى؛ بمعنى أنه من الواجب أن تكون لكافة الناس الحقوق التي كانت تعتبر في العصور السابقة امتيازًا للأحرار وأن يحتفظوا بتلك الحقوق.

والمساواة التي نادوا بها هي مساواة في الحقوق، فهي لا تلغي التفاوت الاجتماعي، فبعد هذه الوثيقة ظل هناك حكام ينهضون بوظيفة الحكم والإدارة كما

كان الأمر قبلها، ولكن أحدًا لن يرى نفسه ممنوعًا من أن يصل إلى تلك الوظائف بحجة أنه لا ينتمي إلى طبقة الأحرار أو إلى طبقة الأشراف أو إلى طبقة رجال الدين؛ فواضعو الوثيقة لم تعد لديهم غير طبقة واحدة هي طبقة الرجال، وبناء على هذا المبدأ تعلن المادة الأولى من الوثيقة: "أن التفاوت الاجتماعي لا يمكن أن ينهض إلا على أساس المنفعة العامة"، وتضيف المادة الرابعة: "أن جميع المواطنين لما كانوا متساوين أمام القانون فإنهم متساوون أيضًا في إمكان الوصول إلى كافة المراتب والمناصب والوظائف العامة تبعًا لكفايتهم ودون أي تمييز بينهم غير ما يتحلون به من فضائل ومواهب".

وتذهب الوثيقة إلى أبعد من ذلك، فلا تقف في سرد الحقوق الطبيعية الخالدة التي يتساوى أمامها الناس عند ذكر الأمن وحق مقاومة الظلم، أي الحرية التي سنتحدث عنها فيما بعد، بل تذكر أيضًا "الملكية"، ومن هنا نتج: أن أي نظام يكون فيه البعض مالكين، والآخرون غير مالكين دون أن يستند هذا التمييز إلى أساس من الفضيلة والموهبة يعتبر مضادًا للمبدأ الأول من مبادئ سنة ١٧٨٩.

والمبدأ الثاني واضح، فالحرية عند محرري الوثيقة هي: "القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير"، وبعبارة أخرى: "إن مزاولة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها غير تلك التي تضمن لأعضاء الهيئة الاجتماعية الآخرين التمتع بنفس الحقوق".

ومثل هذا التعريف يتضمن حق كل إنسان في أن يفكر وأن يعبر عن آرائه، وتلك نتيجة من الوضوح بحيث لا نكاد نراها في حاجة إلى أن تذكر، ومع ذلك فإن محرري الوثيقة لما كانوا قد قبلوا نظامًا كان البروتستانت يرسلون تحت ظله إلى سفن العذاب، وكان الفلاسفة يوضعون في السجون – فقد رأوا بحق أنه في مثل هذا الموضوع لا يمكن أن يكونوا مسرفين في الإيضاح ولا في الحزم، ولذلك صاغوا المادتين الآتيتين:

١٠- لا يجوز أن يضار أحد بسبب آرائه حتى الدينية منها، وذلك ما دامت مظاهرها لا تخل بالأمن العام الذي يكفله القانون.

١١- حرية التعبير عن الأفكار والآراء حق من أثمن حقوق الإنسان، ولذلك فلكل مواطن أن يتكلم وأن يطبع في حرية، وهو غير مسئول إلا عن سوء استعمال تلك الحرية في الحالات التي يحددها القانون.

ولطالما كانت عبارة "حتى الدينية منها" موضع تعليق، وذلك لأنها تشعر بأن أعضاء الجمعية التأسيسية قد أحسوا بأنهم قد أتوا عملاً من أعمال البطولة عندما أعلنوا الحرية الدينية، ومع ذلك فإنهم في الواقع قد كانوا أبطالاً، ومن الواجب ألا ننسى أن الجمعية التي انعقدت في سنة ١٧٨٩ قد كان رجال الدين ممثلين فيها بصفتهم رجال دين، وكانوا يكوّنون طبقة من طبقات الدولة، وكانت الديانة الكاثوليكية الرومانية منذ قرون ديانة رسمية، ومن هنا كان لا بد لمحرري وثيقة الإعلان من جرأة لكي ينادوا بأن لكل فرنسي منذ ذلك التاريخ الحق في أن يكون كاثوليكيًا أو بروتستانتيًا أو يهوديًا أو مفكرًا حرًا أو من أنصار المذهب العقلي، وهكذا يتبين لنا كيف أن كل لفظة من الألفاظ التي تبدو وجلة هينة – وإن تكن اليوم كذلك – إلا أن إعلانها كان يتطلب في ذلك الحين شجاعة فذة، وأنه لمن الواجب أن نلاحظ أن نصوص الوثيقة لا تضمن للديانات غير الكاثوليكية وللفلسفات غير الدينية مجرد التسامح، بل تضمن لها أيضًا الحق في أن تدعو لنفسها، فالبروتستانتي أو اليهودي الذي كان يعامل بالأمس كعدو أو مشبوه قد أصبح في استطاعته أن يدافع عن معتقداته باللسان أو بالقلم، والفيلسوف الذي كان يتعرض في سنة ١٧٥٧ لعقوبة الموت إذا نشر كتابًا من شأنه تجريح الدين أو إثارة الخواطر، قد أصبح في استطاعته أن يدافع – في حرية – عن النظريات العقلية، ولم تعد الزندقة أو حرية الفكر سببًا للحيلولة بين أي إنسان وبين الوظائف الاجتماعية بما فيها وظيفة التدريس، وهكذا يتضح كيف أن وثيقة حقوق الإنسان كانت إعلانًا للحرية الروحية بأوسع معانيها.

والمبدأ الثالث يقرر سيادة الأمة أي الديمقراطية.

وإنه لمما يلفت النظر أنه عندما ظهرت "وثيقة الإعلان"، كان الثوار لا يزالون متمسكين بالنظام الملكي، كتب "ألفونس أولار" يقول: "إنه في سنة ١٧٨٩ لم يكن في فرنسا حزب جمهوري"[١٢٤] ومع ذلك فإن الزمن الذي كان الفرنسيون يعتبرون فيه "رعايا" قد انتهى، وإنهم قد أصبحوا الآن "مواطنين" ومن مجموع المواطنين تتكون "الأمة" وإلى هذه الأمة انتقلت السيادة التي كان معترفا بها للملك فيما مضى.

لقد أعلنت المادة الثالثة في صراحة: "أن مصدر كل سيادة يتركز بصفة أساسية في الأمة، فلا تستطيع أية هيئة أو أي فرد أن يزاول سلطة لا تصدر عنها صراحة".

وإذا جاز أن يوصف نص بأنه ثوري فهو هذا النص؛ وذلك لأنه كان من الجرأة بمكان أن تعلن الوثيقة أن أي فرد – حتى ولو كان الملك نفسه – لا يستطيع أن يزاول سلطة غير تلك التي تمنحها إياه الأمة، وبخاصة إذا ذكرنا أن هذه الوثيقة قد صدرت في بلد ضرب فيه النظام الملكي بجذور عميقة.. ومعنى هذا هو أنه في اليوم الذي لا تمنح فيه الأمة للملك سلطة فإنه يصبح بلا مؤهل وما عليه إلا أن يختفي، ولكي لا يظل هذا المبدأ نظريا، لم يكتف بالنص على أن المواطنين هم أصحاب الحق في إدارة الأمة، بل حرصت الوثيقة على أن تنص على واجبهم في أن يضعوا هم بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم، القوانين وأن يحددوا أنواع ومقدار الضرائب العامة وأن يشرفوا على إنفاقها.

مادة ٦: القانون مظهر الإرادة العامة ولكافة المواطنين أن يساهموا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم في وضعه.

---

(١٢٤) التاريخ السياسي للثورة الفرنسية سنة ١٩٠١ – ص٢ وما بعدها.

مادة ١٤: للمواطنين الحق في أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم ضرورة الضريبة العامة وأن يوافقوا على فرضها بحرية وأن يراقبوا إنفاقها وأن يحددوا نسبتها ووعاءها وتحصيلها ومدتها.

مادة ١٥: للهيئة الاجتماعية الحق في أن تحاسب كل موظف عام عن إدارته.

إن وثيقة "الإعلان" كما هو واضح لا تحتم "النظام البرلماني"، فالمواطنون يستطيعون أن يساهموا في وضع القانون إما بأنفسهم وإما بواسطة ممثلين لهم، ومن ثم فالاستفتاء الشعبي أمر مشروع على نحو مطلق، ومع ذلك فإنه مما لا جدال فيه أن السيادة لم تعد تصدر عن الملوك أو عن العظماء، بل أصبح مصدرها أولئك المواطنين الأحرار الذين تتكون الأمة من مجموعهم.

والمبدأ الرابع يحدد للمواطنين الطريقة التي يجب أن يستخدموا بها سيادتهم، وهذا الجزء من الوثيقة ليس أقل أجزائها أصالة.

لو أن رجال عام ٨٩ كانوا قد أرادوا أن يعملوا عملاً سياسيًا بحتًا لاكتفوا بأن يعلنوا سيادة الشعب ثم يضيفوا: "إن كل ما تقرره أغلبية المواطنين يعتبر خيرًا وعدلاً.."، ولو أنهم فعلوا ذلك لأحلوا عندئذ أهواء الأغلبية محل أهواء الملك، ولكنهم لم يفعلوا، ومن هنا لم يترددوا عند تحرير الوثيقة من أن يواجهوا المشكلة الأخلاقية وأن يحددوا للسيد الجديد ما يجب أن يقوده في مزاولته لسلطته.

لقد حددوا له هدفين:

أولهما: واجب الشعب في أن يحتفظ دائمًا للفرد بحقوقه الطبيعية الخالدة.

وثانيهما: أن يضع دائمًا نصب عينيه ما تسميه المادة الأولى "المصلحة العامة" وما تسميه المادة ١٢ "منفعة الجميع".

حقوق الأفراد وحقوق الهيئة الاجتماعية كلاهما مقدس وتتركز المعضلة السياسية كلها في التوفيق بينهما. إن الحقوق الطبيعية وهي تلك التي عرضناها فيما سبق: هي الحرية والملكية والأمن وحق مقاومة الاضطهاد وحق شغل الوظائف العامة" والوثيقة تحترم تلك الحقوق إلى حد النص على: "أن هدف كل هيئةٍ سياسية إنما هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة.."، وتساير المنطق فتضيف: "إن كل ما لا يحظره القانون لا يمكن أن يمنع عمله، كما أنه لا يمكن أن يُجبَر أحد على أن يفعل ما لا يأمر به القانون"، ولا يقل عن ذلك تمشيا مع المنطق ما تحمله الوثيقة من نصوص دقيقة تحمي الفرد من التحكم، فهناك أولاً نص المادة ١٦ التي تقول: إن كل هيئة اجتماعية لا تضع ضماناً للحقوق ولا تفصل بين السلطات هي هيئة لا دستور لها، وهناك أيضا تلك المواد الشهيرة التي تحمي الفرد من الانتهاكات والمحاكمات الظالمة.

مادة ٧: "لا يجوز اتهام أي فرد أو القبض عليه أو حبسه إلا في الحالات التي يحددها القانون ووفقًا للإجراءات التي ينص عليها، وكل من يطلب إجراءً تحكميا أو يوافق عليه أو ينفذه أو يأمر بتنفيذه يجب عقابه".

مادة ٨: "لا يجوز أن ينص القانون إلا على العقوبات الضرورية ضرورة واضحة محددة، ولا يمكن أن يعاقب إنسان إلا وفقًا لقانون قائم وصادر قبل ارتكاب الجريمة ومطبق تطبيقًا صحيحًا".

مادة٩: "لما كان المفروض في كل فرد أنه بريء إلى أن تثبت إدانته، فإنه من الواجب – إذا كان لا بد من القبض عليه – أن يعاقب عقابًا صارمًا كل من يستعمل قوة لا ضرورة لها عند إجراء هذا القبض".

إن كل هذه العبارات تنطق بدقة بأن سلطان القانون فوق سلطان الأغلبية، وإنه على الشعب أن يحترم حقوق الإنسان الطبيعية وأن يعمل على احترامها،

ولكن الحماسة التي يبديها واضعو "الوثيقة" في الدفاع عن حقوق الأفراد لا تحجب عن أبصارهم حقوق الهيئة الاجتماعية، فهم لا يقلون يقظة في تجنب الفوضى عنهم في تجنب التحكم، ولهذا نراهم يطالبون بالطاعة للقوانين قبل كل شيء، فالمادة السابعة بعد أن قررت عقاب كل من يصدر أمرًا تحكميًا لم تلبث أن أضافت قولها: "ومع ذلك فيجب على كل مواطن أن يطيع على الفور إذا استدعى أو قبض عليه وفقا للقانون وإلا اعتبرت مقاومته ذنبا يستحق العقاب".

والوثيقة تستند دائمًا إلى المصلحة العامة، مصلحة الهيئة الاجتماعية، عندما تسوق مبدأ من شأنه أن يخفف من حقوق الأفراد.

فالمادة الأولى تقيم التفاوت الاجتماعي على أساس "المنفعة العامة" – والمادة الخامسة تنص على تحريم الأعمال الضارة بالهيئة الاجتماعية – والمادة العاشرة تحتم احترام النظام العام – والمادة الثانية عشرة تعلن أن السلطة العامة لم تخلق لمصلحة من يعهد بها إليهم، وإنما خلقت لمصلحة الجميع. والمادة السابعة عشرة تعارض بين حق الملكية الفردية و"الضرورة العامة". وديباجة الوثيقة تقرر أنه من الواجب أن يذكّر باستمرار أعضاء الهيئة الاجتماعية بحقوقهم وواجباتهم، وتنص على أن سعادة الجميع هي الهدف النهائي، وأخيرًا تواجه المادة الحادية عشرة حالة "إساءة استعمال الحرية" وتعلن أنه من الواجب أن يسأل المواطن عن هذه الإساءة في الحالات التي يحددها القانون.

والمبدأ الرابع – وهو مبدأ أخلاقي – يلقي ضوءًا على الوثيقة كلها ويساعد على إدراك عظمتها الأصلية، فهي وثيقة حقوق وهي وثيقة واجبات، إنها تؤكد ما يعتبر حتى اليوم في نظرنا أساسا للحضارة الحديثة، ونعني بذلك قيمة الشخصية البشرية وحقوقها في التفكير والاعتقاد، تلك الحقوق المقدسة غير القابلة للتنازل عنها، ولكنها تحدد لتلك القوى الفردية، التي تحررها وتبغي لها الازدهار، هدفا ومثلاً أعلى هو ذلك الذي سماه "أوجست كونت" فيما بعد "الإيثار"، الإنسان حر

وفي هذه الحرية تتركز كرامته، ولكنها لا تعتبر حرية مشروعة نبيلة إلا بقدر عدم إساءتها للغير واتجاهها نحو المنفعة العامة وسعادة المجموع.

لقد تطلع مؤلفو الوثيقة، بل لقد أرادوا خلق أفراد كلما كانوا أكثر حرية وأوفر ثروة وأعمق أصالة كانوا أشد حماسة في الإخلاص للمنفعة العامة.

وثمة خاصية ثانية أصيلة؛ هي الثقة بالعقل.

وهذه الوثيقة هي روح تلك المادة الشهيرة التي تنص على حرية التعبير عن الآراء والمعتقدات، وليس من شك في أنه لم يغب عن أعضاء الجمعية أن مثل تلك الحرية تحمل في طياتها أخطارًا، فالاعتراف لكل فرد بالحق في أن يفحص كل شيء وأن ينتقده وأن يراجعه يعرض الشعوب التي تقبل هذا الحق إلى أنواع من المخاطر؛ وذلك لأنه من السهل أن نخدع الجمهور، وكثيرًا ما يكون من الأسهل أن نكسب إصغاء الجماهير بأن نتملقها عن أن نكسبها بأن نعلمها، وفي معركة الأفكار نشاهد أن للخطأ المتأصل بالعادة قوة لا تملكها الحقيقة الجديدة، وللتعبير التهريجي من الجاذبية ما لا يتوفر للعرض الأمين للوقائع، وإذن فمنح الحرية للجميع فيه تسليم بالتعرض لأخطار كثيرة، ولكن رجال عام ١٧٨٩ قد قبلوا هذه الأخطار لأنها كانت في نظرهم أخطارًا نبيلة، ولأنهم رأوا أن العقل في حالة الحرية سيكون له الغلبة في نهاية الأمر.

ولو أننا حاولنا أن نستخلص الوحدة العميقة المستقرة في هذه الوثيقة لوجدناها في تلك العناصر الأخلاقية التي تسري فيها كالروح، والتي تنفث في نصوصها تلك النغمة الفنية الأخاذة، التي نجدها في كرامة الشخصية البشرية قبل كل شيء، تلك الكرامة التي تعتبر أساسًا لما نسميه بالمذهب الإنساني، والتي تنهض على الإيثار والعقل، وبعبارة أخرى لا يعتبر الإنسان إنسانًا بمعنى الكلمة إلا بقدر بحثه عن الحقيقة وإخلاصه للإخاء، وبالعقل والحب ستنشأ "المدينة الجديدة".

والآن فلنلق نظرة على الهيئة الاجتماعية التي انقدحت في حجرها تلك الوثيقة العظيمة عام ١٧٨٩ لقد كان التحكم وعدم المساواة في كل مكان، فالملك يحكم باسم حق مقدس، والناس قد وضعوا في حظائر الطبقات، ففي الأعلى رجل البلاط الخليع، وفي الأسفل قاضم الكسرة المضني، والحرية معدومة، والبروتستانتي واليهودي قد ألقى بهما خارج الحقوق العامة، والرقابة تخنق الفكر، والهوى سيد مطلق، كيف نفسر ظهور هذه الوثيقة المطلقة للحرية فجأة في بلد الاستبداد؟ كيف نفسر تحول المملكة في لحظة إلى أمة، والرعية إلى مواطنين؟ كيف نفسر تحول فرنسا من بلد الاستبداد إلى بلد الحرية؟

إن التعاليم المدرسية القديمة تدفعنا إلى أن نبحث عن أسباب الثورة في الأحداث التي سبقتها مباشرة، فتراهم يتحدثون عن ضعف "لويس السادس عشر" وعن الأزمة المالية وعن استخفاف الوزير "كالون" وكأنما كانت هذه أول مرة ترى فرنسا فيها ملكًا تافهًا ووزيرًا مستخفًا وخزائن خاوية، ويتحدث آخرون حديثًا أكثر وجاهة عن أثر الثورة الأمريكية وعن أثر فلاسفة القرن الثامن عشر كمونتسكيو، وفولتير، وديدرو، وروسو، وتورجو، ودلمبير، وهلفتيوس، ودلباخ، ومابلي، ورينال، وكوندورسيه. وفي الحق أن كل هؤلاء الرجال قد كانوا أكثر من رواد، لقد كانوا البناة الأوائل للثورة، كان "كوندورسيه" قد سبق إلى محاولة صياغة حقوق الإنسان، ولكنه إذا كان مجهود فلاسفة القرن الثامن عشر قد انتهى إلى وثيقة إعلان حقوق الإنسان، فإن هذا العمل يعتبر ثمرة لمجهود تحضيري ضخم، وفي هذا المجهود الذي يهيمن على تاريخ الحضارة الغربية الروحي نجد رافدين حاسمين:

أولهما: إنسانيات اليونان والرومان.

ثانيهما: إنسانيات عصر النهضة.

فمنذ أثينا في عهد "بركليس" حتى فرنسا أيام الجمعية التأسيسية، نرى الرجال والأفكار يكونون سلسلة متصلة، لقد كانت تلك الوثيقة في جدتها خاتمة مطاف.

إن إظهار هذه الحقيقة على نحو ما سأفعل – لا يمكن أن يكون فيه انتقاص لفضل أجدادنا، وإن المرء ليزيد عملهم إجلالاً بأن يظهر أنه بدلاً من أن يكون ارتجالاً ومحض مصادفة قد كان يحمل بين طياته ولا يزال ماضيًا طويلاً من المجهودات العنيدة ومن الآمال التي خدعت مئات المرات وبعثت مئات المرات، ومن الأخطار التي تحدوها والآلام التي قبلوها والمثل العليا التي لم تلن لها قناة، ولربما ازداد المرء فهمًا صحيحًا لما يسمى بالثورة عندما يكتشف فيها خلف المظاهر العارضة تيارات التاريخ العميقة المستمرة. إن قسم "ملعب التنس والاستيلاء على الباستيل وليلة ٤ أغسطس وعيد الاتحادية ونشيد المارسييز ومعركة فالمي ولجنة الخلاص العام والدعوة إلى التطوع العام"؛ كل هذه أحداث ثورية لا تزال فرنسا تهتز لذكراها، ولكنه إذا كانت كل هذه الأحداث قد تحققت فإنما كان ذلك لأن رجال أعوام "٨٩ إلى ٩٣" كان ينهض خلفهم تفكير ما يزيد على عشرين قرنًا تضافرت خلالها مجهودات الفكر مع مجهودات الشعب.

لقد أتيح لفرنسيي القرن الثامن عشر من برجوازيين مستنيرين إلى يعاقبة إلى جيرنديين إلى جبليين إلى جند السنة الثانية أن ينهضوا بتلك الأعمال الحاسمة التي لا تزال تسيطر حتى اليوم على مصائر العالم الحديث، ولكنهم في عملهم هذا قد كانوا ورثة لملايين من البشر شقوا لهم السبيل، وعن هذا المجهود المشترك الطويل العنيد انبثقت وثيقة إعلان حقوق الإنسان.

الفصل الثاني

الإنسانيات القديمة تمهد لإعلان حقوق الإنسان

لم تنجح الحضارة الإغريقية الرومانية – حتى في أعظم أيامها ازدهــارًا – في أن تحدد حقوق الإنسان، لأنها ظلت حتى النهاية تقر الاسترقاق، ومع ذلك فقـد لمحت إلى تلك الحقوق ومهدت تمهيدًا قويًا – وإن يكن جزئيًا – لذلك العمل الــذي قدر لرجال عام "٨٩" أن ينجزوه.

لقد قدمت أثينا للعالم في عصر "بركليس" مثلاً للمدينة التــي يعــيش فيهــا المواطنون متساوين أحرارًا.. بمعنى أنه لا يمكن أن يسترق أحد منهم لأي ســبب من الأسباب، ومتساوين بمعنى أن لهم جميعًا نفس الحقوق سواء أكان الكل فقــراء أم أغنياء نابهين أم خاملين، لقد كان لهم جميعًا حق الكلام فــي الجمعيــة، وحــق الترشيح للوظائف العامة وحق تولي منصب القضاء، ولم يكن لأحد علــى الآخــر حق الصدارة في الأعياد العامة، وذلك باستثناء الحكام.

ولم يكن المواطنون أحرارًا متساوين فحسب، بل كانوا أيضًا أصحاب الــسيادة، وإذا كان الشعب ملزمًا باحترام القانون فإن إرادته لم يكن لها معقب في الفصل في كــل ما يخص المدينة، وكان يزاول هذه السلطة بنفسه دون أن يعهد بها إلى ممثلين له، لقــد كان من حق كل مواطن أن يذهب إلى الجمعية بنفسه إذا أراد، وأن يطلــب الكلمــة إذا أراد، ولقد وصف "بركليس" في الخطبة الشهيرة التي ينسبها إليه "توسيدس" هذا النظام،

فقال: "إن اسمه الديمقراطية؛ وذلك لأنه لا يهدف إلى مصلحة الأقلية بل إلى مصلحة أكبر عدد ممكن"، ويضيف "وجميع المواطنين من الناحية القانونية يتمتعون بالمساواة فيما يتعلق بالخصومات الفردية، وأما من حيث الوصول إلى المناصب فالمفاضلة بين الأفراد لا تقوم إلا تبعًا لما يتميزون به، وأساس التميز هو الموهبة لا الانتماء إلى طبقة معينة، ولا يمكن أن يحال بين شخص وبين خدمة المدينة بسبب فقره أو خموله الاجتماعي ما دام قادرًا على النهوض بهذه الخدمة"[١٢٥].

ولقد علق الأستاذ "جلوتز" على هذه النصوص بعد أن أوردها في كتابه عن "المدينة الإغريقية" بقوله: هذه حكم يخيل للإنسان أنها كانت مصدرًا روحيًا لوثيقة حقوق الإنسان[١٢٦]. وفي الحق أن عبارات "بركليس" قد أخذت بنصها – قسمة قسمة – في المادة الخامسة من الوثيقة التي تعرّف القانون بأنه "مظهر الإرادة العامة" وتضيف: "إن جميع المواطنين لما كانوا متساوين أمام القانون فإنهم متساوون في إمكان الوصول إلى كافة المراتب والمناصب والوظائف العامة تبعًا لكفايتهم ودون أي تمييز بينهم غير ما يتحلون به من فضائل ومواهب".

إنه لمن الممكن أن يقال إن أصحاب الديمقراطية الأثينية قد ذهبوا على نحو ما إلى أبعد مما ذهب إليه رجال عام "٨٩"؛ وذلك لأنهم لم يكتفوا بتقرير "الإيزونوميا" "المساواة أمام القانون"، و"الإيزيجوريا" "المساواة في حق الاشتراك في أعمال الجمعية العامة" – بل أرادوا أن يمكنوا المواطنين الفقراء من أن يستخدموا حقوقهم المدنية استخدامًا حقيقيًا، ولذلك طالبوا بإصلاحات اقتصادية وحققوا تلك الإصلاحات التي نذكر منها المشروعات العامة الكبيرة والخبز بثمن زهيد، والمعاشات لذوي العاهات من المحاربين والمساعدات لمقعدي إصابات العمل وأيتام الحرب، والإعانات التي تمكن المواطنين الفقراء من دفع أجر دخول

(١٢٥) حرب البليونيزيا -- الكتاب الثاني فقرة ٣٧.
(١٢٦) المدينة الإغريقية سنة ١٩٢٨ ص١٦٩.

المسارح والتسرية في أيام الأعياد. إنه لمن المعقول أن نرى "بركليس" وقد امتلأ زهوًا بهذا النظام يعلن أن أثينا هي "مدرسة الإغريق" ومما لا شك فيه أن العبارات التي ينسبها "توسيدس" قد قررت في دقة كاملة نفس المبادئ التي صاغها الديمقراطيون في القرن الثامن عشر، ومع ذلك فثمة ثلاثة فوارق تقفز إلى البصر بين النظام الأثيني والنظام الذي تدعو إليه وثيقة إعلان حقوق الإنسان، فبينما نرى الثورة الفرنسية تضع مبادئ لتطبق على كافة الكائنات البشرية، نرى الديمقراطية التي يحدد "بركليس" معالمها تترك العبيد والأجانب خارج نطاق الحرية والمساواة.

والهوة الفاصلة بين المواطنين والأجانب لم تكن مستحيلة العبور، فهؤلاء الأجانب قد كان من الممكن أن ينالوا حق الاستيطان – وكان القانون يحميهم، والديمقراطية الأثينية لم تكن تعرف بغض الأجنبي، ومبادئ الأخلاق عندهم كانت ترتب واجبات حتى قبل العدو، ومن أقاويلهم المأثورة "قدر دائمًا في معاملتك لعدوك احتمال صداقته لك يومًا ما" وكان العرف عندهم يحظر إقامة تماثيل النصر من الحجر أو البرونز، وذلك خشية "تخليد الطغاة" ولكن هذه الحكم لم يأخذ بها الأثينيون إلا فيما يختص بخصومهم من الإغريق، وأما "البرابرة" فقد كانوا يحملون لهم بغضًا عنيفًا، ويبقى فضلاً عن ذلك أن غير الأثينيين لم يكن لهم حق التمتع الكامل بالحرية المدنية. ولقد كان موقف الديمقراطيين من الاسترقاق بالنسبة إلينا أكثر إثارة للدهشة. نعم.. إنهم قد فعلوا شيئًا لطبقة الأرقاء، وأحيانًا فعلوا الكثير، حتى لنرى أن بعض "الأرقاء العموميين" قد أصبحوا موظفين حقيقيين، كما نرى آخرين ممن يلزمون بالإقامة في أحياء خاصة يزاولون المهن في حرية، وذلك بشرط واحد هو أن يدفعوا أجزاء من ربحهم لسيدهم – ذلك السيد الذي لم يعد له عليهم حق الموت والحياة، فالعبد يحميه القانون حتى في شرفه، ولكن نظام الاسترقاق بالرغم من كل هذه الإصلاحات قد ظل قائمًا.

لقد كتب الأستاذ جلوتز الذي درس الديمقراطية الأثينية أعمق الدراسة يقول: "لم يكن من بد لفكرة الديمقراطية التي تناصر دائمًا الضعفاء – لم يكن لها بد من أن تدفع الشعب إلى أن يرى في ذلك الشيء، الذي كان يسمى "عبدا"، وجه إنسان وأن يحس بأن في تلك الآلة روحا وأن العبد نفسه خليق بأن يعامل بعطف إنساني". ولقد أورد نصوصًا تبين كيف أن أكثر النفوس حرية من بين الأحرار قد أدركت جوهر المساواة بين البشر فقالت: "إننا جميعا وفي كل شيء متساوون حتى في الميلاد، إننا جميعًا نستنشق الهواء من الفم والأنف" كما أورد النص الآتي: "إنني – يا سيدي – وإن أكن رقيقًا إلا أن هذا لا يمنع من أن أُعتبر إنسانًا مثلك، لقد خلقنا من نفس اللحم وليس هناك أرقاء بالفطرة.."[١٢٧].

ولكنه إذا كان من الحق أن مثل هذه العبارات قد كان من المنطق أن تؤدي إلى إلغاء نظام الرق، فإنه من الحق أيضًا القول إن هذا النظام لم يُلغَ، والرجل الذي لا يزال يعتبر في نظرنا سيد التفكير الفلسفي، ونعني به "أفلاطون" قد قبل وجود أرقاء وسلّم في غير مشقة بنظام الرق. إن ما نسميه عبقرية لا حول له أمام التقاليد الاجتماعية. والمدينة التي كانت تفخر بحق بأنها مدرسة الإغريق والتي كانت في نواحٍ عديدة مدرسة الجنس البشري لم تفكر في إلغاء نظام يلوح لنا اليوم واضحا ما كان فيه من ظلم أحمق قاس.

إن في هذه الحقيقة ما يكفي لكي يظهر الهوة السحيقة التي تقوم بين نظريات الديمقراطية الأثينية ونظريات عام "٨٩".

ثم إن الديمقراطية الأثينية لم تدم غير زمن محدود؛ إذ إن المدن الحرة في العالم الإغريقي لم تلبث أن تخلت عن مكانها للنظام الملكي إلى أن ابتلعت الإمبراطورية الرومانية بلاد الإغريق كلها. ومع ذلك فإن العبارات التي جرت

(١٢٧) نفس المرجع ص٣٠٣ وما بعدها.

كالروح في وثيقة إعلان الحقوق قد أشرقت لزمن ما في أثينا، وإذا كانت تقاليد ذلك العصر قد شوهتها فإنها قد احتفظت مع ذلك بقيمتها الذاتية، ويكفي أن نأخذها بنصها لكي يعود إليها إشراقها وتؤتي ثمارها.

والعالم الروماني قد مهد هو الآخر سبيل ذلك العمل الذي أنجزته الثورة الفرنسية. لقد قام بمجهود نحو الديمقراطية وقد استطاع أن يلمح المساواة بين البشر.

لقد ظل أول هذين المجهودين في ذروة الشهرة.. لقد نشبت معركة عنيفة في روما بين الأشراف ورجال الشعب، وذلك عقب قيام الثورة التي ألغت النظام الملكي، وكان محور تلك المعركة في أول الأمر النجاة برجال الشعب من أن يصبحوا عبيدًا لدائنيهم عندما يعجزون عن دفع ديونهم، ولكن مطامح رجال الشعب لم تلبث أن نمت. وبقيادة زعمائهم استطاعوا أن يحصلوا على حق التشريع بواسطة الاستفتاء الشعبي وعلى المساواة أمام القانون وعلى الحق في الزواج من طبقة الأشراف وفي الوصول إلى مناصب الحكم والوظائف الدينية. وفي وسط هذه المعركة الحامية ترددت تلك الجمل التي تقرر ما ستسجله وثيقة إعلان حقوق الإنسان من مبادئ وعندما طالب "التربيون كانليوس" بقانون يبيح الزواج بين الطبقتين نراه يصيح بمن يعارضونه قائلاً: "هل هناك إهانة أكبر وأبلغ من أن يعتبر جزءًا من المدينة غير جدير بالمصاهرة وكأنه جزء مدنس.. لماذا لا تقررون إذن أن رجل الشعب لا يمكن أن يجاور الشريف ولا أن يصعد إلى نفس المنبر.. ". ولقد أضاف نفس "التربيون" عندما طالب بأن يختار أحد القناصل من أفراد الشعب قوله: "إنه إذا لم يعط الشعب الروماني حرية التصويت ولم يسمح له بأن يعطي منصب القنصل لمن يشاء، وإذا لم يترك الأمل لرجل الشعب الجديد بأن ينال هذا المنصب الأول في أن يصل إليه فإن روما لن تستطيع البقاء على قدميها، إن الإمبراطورية ستنهار. هل الحديث عن اختيار قنصل من رجال الشعب ينظر إليه كالحديث عن اختياره من بين الأرقاء أو المعتقلين؟. أو ما تحسون بوطأة ذلك

الاحتقار الذي يحوطه؟. إنهم لو استطاعوا لسلبوكم نصيبكم من هذه الشمس التي ترسل إليكم ضياءها، إنه لمما يبعث الثورة في نفوسهم أن يروا أنكم تتنفسون وتتكلمون وأن لكم أوجهًا بشرية". ثم يلتفت "كانليوس" إلى الأشراف ليختم حديثه وهو يهدد بقوله: "وفي النهاية من الذي يملك السيادة؟. أنتم الذين تملكونها أم الشعب الروماني؟.. وعندما طردنا الملوك هل كان ذلك لكي نقيم سيطرتكم محل سيطرتهم، أم كان لكي نحقق للجميع الحرية وسط المساواة؟. يجب أن يعطي للشعب الروماني الحق في أن يضع التشريع إذا أراد"(١٢٨).

هذه العبارات التي لا بد أن الترجمة قد خانت قوتها العاتية سيقرؤها رجالنا في القرن الثامن عشر. وثم عبارات أخرى أشد منها عتوًا. فبعد الانتصارات على قرطاجنة، وبعد وثبة الفتح الأولى للجمهورية أصيبت الطبقة الوسطى إصابات بالغة ونشأت أرستقراطية جديدة قوية بما لها وأخذت تنكل بالشعب في قسوة، وإذا "بالجراك" ينهضون للدفاع عن حقوق المواطنين الفقراء الذين كانوا يرسلون باستمرار إلى ميادين المعارك، وقد ألقى بهم في أحضان البؤس. لقد صاح عندئذ "تيبريوس" قائلاً: "ما هذا؟!.. للوحوش الضارية مآوٍ تلجأ إليها وأولئك الذين يريقون دماءهم من أجل إيطاليا لا يملكون غير الهواء الذي يستنشقونه، فلا سقف يظلهم ولا مأوى ثابت يسكنون إليه، بل يهيمون على وجوههم في الأرض هم ونساؤهم وأطفالهم؟ إنهم لا يحاربون ولا يموتون إلا لكي يغذوا بذخ وإسراف قلة من الناس يسمونهم سادة الأرض، ومع ذلك لا يملكون من حطام تلك الأرض حفنة من التراب، ولقد قتل الجراك.. قتلهم حزب الأغنياء" ولكن كايوس كان قد قال لأعضاء هذا الحزب من قبل "هل تقتصون عندما تقتلونني؟ إنكم بهذا القتل ستنزعون من جوانبكم ذلك السيف الذي أغمدته فيها، وبالفعل نهض رجل جديد هو "ماريوس" ضد الأشراف ورفع علمًا لحقوق رجل الشعب: إنهم يحتقرون فيَّ الرجل الجديد ولكنني

(١٢٨) "تنظيف" الكتاب الرابع الفقرة الثالثة.

أحتقر فيهم الجبناء، إنهم يجرحون فيَّ محض المصادفة ولكنني أجرح فيهم الحقارة، إنني أعتقد أنه ليست هناك غير طبيعة بشرية واحدة، هي طبيعة مشتركة بين الجميع، وأكثر الناس نبلاً إنما هم أكثرهم حزمًا ونشاطًا.. إنهم لا يمسكون عن الزهو بأجدادهم كلما تحدثوا أمامكم أو أمام مجلس الشيوخ، وهم يظنون أنهم بالحديث عن أعمال أجدادهم يضفون إشراقًا على أسمائهم، بينما الأمر على عكس ذلك، فكلما كانت حياة الأجداد أكثر إشراقًا كان جبن الأحفاد أعظم خزيًا.. نعم.. نعم هذه هي الحقيقة، إن مجد الأجداد كالضوء الذي يسقط على الأحفاد فلا يدع خفيًا مما يفعلون خيرًا كان أم شرًا إلا أظهره.. ليس باستطاعتي – لكي أوحي بالثقة – أن أنشر أمام الأبصار صورًا وغنائم ووثائق رتب لأجدادي، ولكن باستطاعتي إذا لزم الأمر أن أنشر حرابًا وأعلامًا وسفنًا وغنائم حرب، بل وجراحًا تلقيتها من العدو.. لقد خلف لهم أجدادهم ما استطاعوا أن يخلفوا، خلفوا ثروات وصورًا وذكريات مشرفة، ولكنهم لم يخلفوا لهم الفضيلة النفسية، وما كان باستطاعتهم أن يخلفوها لأن الفضيلة هي الشيء الوحيد الذي لا يوهب ولا يورث"[١٢٩].

وهكذا تأصلت في روعة فكرة من الأفكار الأساسية التي أوحت بوثيقة عام "٨٩" وتلك الفكرة هي أنه ليست هناك غير طبيعة بشرية واحدة، وهذه الطبيعة مستقرة في الجميع وملك الجميع والنبالة الوحيدة هي نبالة الفضيلة النفسية.

على أن كل هذه المجهودات في سبيل الحرية والمساواة قد انتهت إلى إجهاض سياسي محزن؛ فالديمقراطيون الرومان قد ناصروا الدكتاتوريين لكي يحطموا الأرستقراطية، وإذا بالجمهورية تخلي مكانها للنظام الإمبراطوري، فأخذ القياصرة يكافحون في قوة ضد الأشراف، ولكنهم لم يلبثوا أن ألغوا الحريات الديمقراطية، وعندما ثبت سلطانهم نراهم يبقون القوانين التي تفرق بين الأشراف وغير الأشراف وبين النبلاء والدهماء، بين الأغنياء والفقراء بل ويزيدون أحيانًا تلك القوانين قسوة، إنه لدرس كبير لكافة الشعوب، إن فيه ما ينطق بأن الجماهير

(١٢٩) ساليست "حرب جورجوتا" فقرة ٨٥.

التي تضع ثقتها الساذجة في منقذ مدع لا تلبث أن تصبح الفريسة الأولى لعدم تبصرها، ومهما يمكن أن يقال عن جلال الإمبراطورية، ومهما تكن درجة الإعجاب بما حققته من فرض ما يسمى "بالسلام الروماني" على ربوع العالم – فإن كل ذلك لا يمكن أن يجردها مما اتسمت به من استبداد، والقياصرة المتألهون بسلبهم للشعب كل حق قد قتلوا بطريقة أكيدة – وإن تكن بطيئة – مصدر قوة الجمهورية الرومانية.

ومع كل هذا فإن أفكارا كانت قد نثرت وعبارات قد قيلت ولم يستطع شيء أن يمحو آثار تلك الأفكار والجمل التي سيعود إليها في حماسة بالغة رجال عام ٨٩.

لقد ذهب العالم الروماني إلى أبعد من كل ما سبق وذلك حتى عندما حرم النظام الإمبراطوري ذلك العالم من كل حرية؛ فنراهم يبدءون في تطبيق حرية الاعتقاد في المسائل الدينية، ونراهم يقدرون ما في الرق من ظلم ويجرءون على الحديث عن المساواة بين كافة الرجال.

حقا إن الحرية الدينية لم تكن مطلقة تحت حكم القياصرة؛ وذلك لأن المسيحيين قد رأيناهم يضطهدون – خلال ذلك الحكم – في أحيان متباينة ولكن هذا الاضطهاد إنما كان يحدث لأن أولئك المسيحيين أنفسهم كانوا يسخرون من الديانات المقررة عندئذ ويحتقرونها ويشنعون عليها، كما كانوا يكيلون السباب لما سموه "الآلية الباطلة"، ولقد كانوا يرون في تصرفهم هذا أمرا طبيعيا وذلك لأنهم قد احتفظوا من اليهودية بتلك الفكرة التي تقول إن إلههم هو وحده الإله الحقيقي وإن جميع الآلهة الأخرى ليست إلا خشبا أو حجارة أو شياطين، ولكن الإدارة الإمبراطورية قد اتخذت الحق شريعة لها ألا تملي ديانة وأن تحترم كافة الديانات ولو أن هذه المكاتب الإدارية أرادت أن تصوغ تلك النظريات ألفاظا لقالت – كما ستقول وثيقة إعلان حقوق الإنسان فيما بعد – إنه "لا يجوز أن يقلق إنسان بسبب معتقداته حتى الدينية منها".. نعم إن هذه الجملة لم ترد في نصوص "الدايجست" ولكن الأمور سارت كما لو كانت هذه العبارة موجودة. ولقد قال "ممسن"[١٣٠]: إن

---

(١٣٠) القانون الجنائي الروماني: ترجمة "دوكين" سنة ١٩٠٧ الجزء الثاني ص:٢٨.

القانون الجنائي الروماني لا ينص على عقاب أية إهانة توجه للآلهة. وليس للعدل البشري أن يؤرقه من لا يزاول أية عبادة على الإطلاق". وكما يقول ممسن أيضا: "لم تكن هناك طقوس دينية إجبارية فلك أن تؤمن بـايزيس أو سـبيل أو متـره أو جوبيتر أو فينوس أو بلينوس ولك ألا تؤمن بشيء على الإطلاق، ومـا دمـت لا ترتكب فضيحة، وما دمت لا تهاجم علنا أو في عنف معتقدات الآخرين فليس لأحد أن يطلب منك حسابا عن إيمانك أو عدم إيمانك، والقانون لا يجبـر أحـدا علـى مزاولة عبادة ما، فالرجل الإباحي الذي ينكر وجود القضاء يعيش في سـلام إلـى جوار المتعبد المتزمت".

لقد بلغ التسامح الديني حدًا امتد معه إلى ما يتعلق بالموت نفسه، فالـشعب وعدد من الحكماء كانوا يعتقدون أن الموتى يعيشون في القبـور، وبـسبب هـذا الاعتقاد كان محظورًا حظرًا قاسيًا أن تشوه أو تدنس القبور، ومع ذلك فقد كـان للروماني إذا أراد أن يرى بطلان هذا الاعتقاد العام وأن ينكر الحيـاة الأخـرى ويجزم بأن الموت يضع حدًا نهائيًا لحياة الإنسان.. ولم يكن يـسمح لمثـل هـذا المواطن بأن يرى هذا الرأى فحسب، بل كان يسمح له أيضًا بأن يعبر عنه – لقد كان يستطيع إذا أراد أن يأمر بأن تكتب علـى قبـره تلـك الأحـرف الـشهيرة "N.F.F.N.S.N.C" التي مدلولها: "لقد كنت عدمًا ثم وجدت وها أنا لم أعد شـيئًا ولا يهمني ذلك في شيء". وكانت مثل هذه المعتقدات المادية لا تثير أحـدا بـل كانت تجاور النقوش الدينية.. لقد وجد في الإمبراطورية الرومانيـة مـا سـوف يسميه فلاسفة القرن الثاني عشر بالتسامح الديني. بل لقد ذهبت تلك الإمبراطورية في مسالك الحرية إلى أبعد مما ستذهب إليه الثورة الفرنسية، لقد حظرت تقـديم اليهود إلى المحاكمات أو تكليفهم بأعمال السخرة في أيام السبت المقدسة، وعندما كان يتفق أن تصرف إعانات لأفراد الشعب في ذلك اليوم كانوا يخصصون لليهود وحدهم اليوم التالي وذلك لكي يمكنوهم من احترام السنة السبتية، وكانوا يعفونهم من الضرائب سنة في كل سبع سنوات.

وفي مسألة الرق أطلق العالم الروماني جملاً تدهشنا بجرأتها.. وإنه لمن الغريب أن نلاحظ أن تلك الجمل قد صدرت من الأوساط الشعبية أو العمالية، فالديمقراطيون الرومان لم يواجهوا إمكان إلغاء نظام الرق أكثر مما واجهه ديمقراطيو أثينا، ولقد رأينا ثورات العبيد تقمع في قسوة لا رحمة فيها أثناء الحكم الجمهوري، ولكنه عندما ضعفت "المدن" رأينا الفلسفات الكبيرة التي ظهرت في العصر الهلينيستيكي تتجه في غموض نحو فكرة الإنسان، وذلك بحكم أنها كانت تعنى بحقوق الفرد أكثر من عنايتها بحقوق المدينة، فالرواقيون والأبيقوريون يرون أن العبد يستطيع أن يصبح حكيمًا على نحو ما يستطيع الرجل الحر؛ وذلك لأن الحرية الحقيقية ليست تلك التي يهبها الميلاد وإنما هي تلك التي تحملها معرفة الحقيقة؛ وعبثًا يثور السيد المحنق فيضرب ويعذب خادمه. إن هذا الخادم "ملك" تحت الضربات وفي القيود الحديدية، وإذا كان يقابل العنف باحتجاج العقل الصامت، فإن السيد الذي افترسته انفعالاته هو العبد الحقيقي.

قد يقال إن هذه ليست إلا نظريات وألفاظًا ولكنه من الواجب أن نعتقد أن للنظريات والألفاظ في بعض الأحيان قيمتها وقوتها، وذلك لأننا رأينا كبار الفقهاء الرومانيين يجرءون – حتى وقت اشتداد وطأة الاستبداد السياسي – على الحديث عن حق طبيعي يتساوى أمامه كافة الناس بمن فيهم العبيد.

إننا لا نكاد نتصور مثل تلك الجرأة وسط عالم كانت كل حرية سياسية قد ماتت فيه.. عالم بلغ فيه التفاوت بين الأفراد أقصاه، وكان المستضعفون المحتقرون يعاقبون في قسوة لا يعاقب لها الأغنياء عن الجريمة الواحدة، ولكن ها هي النصوص قائمة.. نصوص ثورية بأعمق معاني اللفظ، غنية بالجدة الإنسانية: فالفقيه "فلورنتينوس" يعلن أن نظام الرق مضاد للطبيعة[١٣١]. والفقيه "فينيليوس

(١٣١) الدايجست: الكتاب الأول، ٥، ٤، ٢.

ساترنينوس" يعلن أن الطبيعة مشتركة بين الأحرار[١٣٢] والعبيد، والفقيه "البيان" يعلن أنه لا يمكن في نظر القانون الطبيعي – أن يولد إلا رجال احرار وبموجب هذا القانون لن يكون لنا جميعا غير اسم واحد وهذا الاسم هو "الرجال".[١٣٣]

ويجاري "البيان" حكم المنطق فلا يتردد في أن يكتب: "إن العبيد في نظر القانون الوضعي لا يعتبرون موجودين، ولكن الأمر ليس كذلك أمام القانون الطبيعي وذلك لأن هذا القانون يعتبر جميع الرجال متساوين".

لقد حددت مبادئ عام "٨٩" في وضوح، فها هي الحرية وها هي المساواة، بل ها هي الصيغ التعبيرية ذاتها قد حررت.

حقًا إن القانون الطبيعي كان قانونًا مثاليا متميزًا تمام التميز عن القانون الوضعي وذلك في نظر حتى أكثر الفقهاء جرأة، ولهذا بقى نظام الرق، ولكن مما لا شك فيه أن مجهودًا طويلاً قويًا قد بذل للتخفيف من بشاعته، فهناك نصوص تحظر على السيد قتل عبده دون سبب معقول، كما تحظر تعريضه للوحوش دون إذن من القاضي أو عقابه عقابًا مسرفًا في القسوة أو إرغامه على إتيان أعمال مخزية. وهناك نصوص أخرى تسمح للعبد بأن يشكو من سيده بل وبأن يتولى الدفاع ضده، وبأن يمتلك ماله وبأن يشهد أمام القضاء. وأخيرًا هناك نصوص تتحدى فكرة أن العبد لا يمكن أن تكون له زوجة وأطفال، فتعطي أسر العبيد بعض الحقوق. ومع ذلك فإنه إذا كان من الواجب أن نتحدث باحترام عن ذلك الجهد الصبور الذي تابعه الفقهاء للتخفيف عن كاهل الملايين من الكائنات البشرية – فإننا لا نستطيع أن ننسى رغم كل ذلك أن القانون الإمبراطوري وإن يكن قد أعلن أن نظام الرق مضاد للطبيعة إلا أنه لم يجرؤ على إلغائه، لقد هاجمه ولكنه احتفظ به، وهكذا يتبين أن مبادئ الأخلاق في العصور القديمة قد ظلت – حتى في عنفوان

---

(١٣٢) الدايجست: ٤٨، ٢، ١٢، ٤.
(١٣٣) الدايجست: ١، ٤ .. قارن ٥٠، ١٧، ٣٢.

حماستها – دون المبادئ التي أعلنتها وثيقة عام "٨٩" بكثير. ومع ذلك فمما لا شك فيه أنها قد مهدت لتلك الوثيقة، ففي الديباجة التي وافقت عليها الجمعية التأسيسية نطالع أن ممثلي الشعب الفرنسي قد قرروا صياغة الحقوق الطبيعية للإنسان. وهذا التعبير نفسه يذكرنا على نحو ملفت للأنظار بنظرية "البيان"، والذي لا شك فيه أن هذا التشابه ليس مصادفة عارضة، وإذا كان خطباء الثورة قد تأصلت فيهم – إلى حد الهوس – عادة الرجوع في كل لحظة إلى التاريخ الروماني القديم فإنهم إنما كانوا يفعلون ذلك لإحساسهم بأنهم يجدون في ذلك التاريخ مصدرا من مصادر تاريخهم الخاص، وذلك مع فارق كبير هو أن "البيان" قد قرر أنه لو أن القانون الطبيعي كان هو المأخوذ به لولد جميع الناس أحرارا. وأما الثورة الفرنسية فتعلن أن القانون يقرر أن جميع الناس أحرار. وأما الثورة الفرنسية فتعلن أن القانون يقرر أن جميع الناس أحرار وبين التحفظ الشرطي الذي استخدمه "البيان" والتقرير الصريح الذي أعلنته الثورة الفرنسية تقع الهوة السحيقة التي تفصل بين المثل الأعلى المترائي من بعد والمثل الأعلى الذي تحقق. ولكي تمر الإنسانية من هذا إلى ذاك ستحتاج إلى خمسة عشر قرنا من الجهاد.

الفصل الثالث

القرون الوسطى

تقهقر.. وجرأة

يقول برجسون في كتابه عن "مصدري الدين والأخلاق": "لم يكن بد من الانتظار حتى تظهر المسيحية لكي تصبح فكرة الإخاء العام – تلك الفكرة التي تتضمن المساواة في الحقوق واحترام الشخصية البشرية – فكرة فعالة" وعنده أن رسالة المسيحية هي التي انتهت بعد ثمانية عشر قرنا من الجهود إلى إعلان حقوق الإنسان.

إن هذا الرأي الظالم بالنسبة للإنسانيات القديمة ليصطدم بكل الحقائق الثابتة، فالإمبراطورية المسيحية والقرون الوسطى المسيحية كانت أبعد ما تكون عن الانطلاق نحو الحرية والمساواة. وهي على العكس قد احتفظت بنظام الطبقات وباستبعاد الشعب سياسيًا، كما أصلت تعصبًا مروعًا لم يعرفه العالم القديم. نعم إنه قد نجحت في العصور الوسطى مجهودات للتحرر، ولكن هذه المجهودات قد بذلتها الجماهير وبذلها المارقون أكثر مما بذلتها الكنيسة نفسها، كما أنها لم تنته إلى نتيجة جوهرية. إن الإمبراطورية المسيحية والقرون الوسطى المسيحية تمثل في عملية التحرر تقهقرًا إلى الوراء، وإنسانيات عصر النهضة هي وحدها التي استطاعت أن تستأنف السير إلى الأمام.

إن ما نستطيع أن نفسر به رأي "برجسون" هو أن المسيحية كان باستطاعتها أن تقرر حرية الاعتقاد وأن تلغي عدم المساواة الاجتماعية.

ففي مجال الحرية كان عدد كبير من المسيحيين يطالبون بها في فصاحة أيام الاضطهادات الدينية. لقد كانوا يظهرون في قوة أمام محاولة ثني نفس مخلصة بالتعذيب والتهديد بالموت في بشاعة، وكان المنطق يقضي على هذه المسيحية المنتصرة بأن تذكر تلك العبارات الفصيحة وأن تطالب بالحرية الكاملة للوثنيين والمارقين.

وفي مجال الرق فتحت المسيحية الناشئة أبواب الكنائس للعبيد على نحو ما فعلت ديانات الخلاص مثل الـ **Metroacisme** والـ **Mithriocisme**، وقد رأت مثلما رأت هذه الديانات أن جميع الناس متساوون أمام الإله وأمام الحياة الأخرى، بل إنها قد فعلت أكثر من ذلك فدافعت عن الفقراء والصغار والمستضعفين ضد الأغنياء فقال المسيح: "ما أسعدكم أيها الفقراء فلكم مملكة الله" وقال: "ما أشقاكم أيها الأغنياء فإنكم قد نلتم عزاءكم"، ويضيف: "إن ولوج الجمل من سم الخياط لأسهل من دخول الغنى مملكة الله" [(١٣٤)]. ولقد كان المنطق يقضي على المسيحية المنتصرة بأن تقبل تطبيق هذه المبادئ على المدينة وأن تلغي الرق وتخفض الأغنياء وترفع الفقراء. ولكن المنطق شيء والحياة شيء آخر. وما حدث بالفعل هو أن المسيحية قد تركت الرق وسيطرة الأغنياء قائمين، كما أنها ألغت كل حرية الاعتقاد.

وتقول الرسالة الأولى الموجهة إلى "تيموتيوس" (٦-٦): على جميع من يخضعون لنير الرق أن يعتبروا أسيادهم جديرين بكل تبجيل، وتقول الرسالة الموجهة إلى "تيتوس" (٢-٩): "يجب على الأرقاء أن يخضعوا لأسيادهم في كل شيء". وتقول الرسالة الموجهة إلى "الكولوسيين" (٣-٢٢): "أيها الأرقاء! أطيعوا الذين يعتبرون سادتكم من حيث الجسد" وتقول الرسالة الموجهة إلى "الإيفيزين" (٥-٦): "أيها العبيد أطيعوا سادتكم من حيث الجسد فى خوف ورعدة" وتقول الرسالة الأولى من رسائل "بطرس" (٢-١٨): "أيها العبيد فلتخضعوا لأسيادكم والخوف يملأ نفوسكم

---

(١٣٤) انجيل لوقا ٦، ٢١، ٢٤، ١٨.. وانجيل مرقس - ١٠، ١٧.. وانجيل ماتيوس ١٩، ١٦.

ولا يكونن هذا الخضوع للخيرين منهم وللرفيقين فحسب بل وللشريرين أيضًا" نعم إن العمل الذي ابتدأه الفقهاء الوثنيون في سبيل الطبقة المستعبدة قد استمر أثناء الإمبراطورية المسيحية ولكن الرق لم يلغ. وأما عن أنواع عدم المساواة الاجتماعية الأخرى فإننا لا نلاحظ أي مجهود للتخفيف منها. والاتجاه الأخلاقي الذي كان يدعو إلى تقديس الفقر نراه ينزوي في الأديرة، وأما في الحياة فإن الإمبراطورية المسيحية قد نمت في ظلها قوة كبار الملاك الذين أخذت وقاحتهم – إذا صح ما يقوله القسيس "سلفيان" – تزداد يومًا عن يوم، وأخذت حوادث نهبهم وسلبهم الفاجر تتعدد.

نعم.. إن الفقهاء بالكنيسة قد ظلوا يكررون أن الفقراء أسمى من الأغنياء ولكنه كان سموًا "أمام الله" وأما على سطح الأرض فالكنيسة تلقنهم الخضوع، فإذا ضربوا على أحد الخدين وجب عليهم أن يمدوا الخد الآخر، أي يطيعون حتى السيد الشرير.

لقد وجدت حرية الاعتقاد إلى حد ما عندما كان "قسطنطين" حاميًا للمسيحيين وقسًا وثنيًا في نفس الوقت، ولكن الإمبراطورية عندما أصبحت مسيحية ابتداءً من القرن الرابع لم تلبث أن ألغت تلك الحرية، وقد سنت عندئذ قوانين بالغة العنف للضرب على أيدي الوثنيين والمارقين.

لقد كتب الإمبراطور "كنستانس" يقول: "إننا نريد أن يمسك الجميع عن تقديم الضحايا، وإذا حدث أن ارتكب أحد الأفراد مثل هذا العمل فإنه لا بد من أن يطيح السيف المنتقم برأسه"[١٣٥]، وفي سنة ٣٥٦م صدر قانون جديد يقول: إننا نأمر بإعدام جميع من يقبلون الاشتراك في تقديم ضحايا أو في عبادة الأوثان[١٣٦]، وفي سنة ٣٩٢ م أصبح محظورًا أن يقدس الإله "لار" بالنار والإله "جينيوس" بالنبيذ وآلهة "ألينات" بالعطور وأن توقد أعواد الثقاب وأن يحرق البخور وأن تعلق تيجان الأزهار[١٣٧]، وفي سنة ٣٩١م حظرت النزهة حول المعابد والتأمل فيها[١٣٨]، وفي

(١٣٥) مجموعة قوانين تيودوس ١٦، ١٠، ٢.
(١٣٦) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ٦.
(١٣٧) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ١٢.
(١٣٨) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ١١.

سنة ٣٩٥م حظر الاقتراب منها[١٣٩]، وفي سنة ٣٩٩م صدر أمر بهدم المعابد التي تقوم في الأرياف[١٤٠]، وفي سنة ٤٠٧م "صدر أمر بهدم كافة المذابح بما في ذلك ما يملكه الأفراد وتحطيم كافة التماثيل التي كانت موضع عبادة وثنية" [١٤١]، وفي سنة ٤٣٥م "صدر أمر بهدم كافة المعابد والأبنية الوثنية التي كانت لا تزال قائمة، وإذا حدثت أي إنسان نفسه بأن يعبث بهذا القانون فعقابه الموت"[١٤٢].

وإذا كان اليهود أسعد حظًا من الوثنيين وقد احتفظوا بالحق في مزاولة عبادتهم فإنه فقد حظر عليهم أن يتزوجوا من المسيحيات وأن يفتحوا معابد جديدة وإلا عوقبوا بنفس العقوبة[١٤٣] وأخيرًا نرى الإمبراطورية المسيحية تعاقب المارقين عقابا صارمًا. والمارقون هم أولئك الذين لا يرون في المعتقدات ما تراه السلطة الدينية من رأي، وقد صدر في سنة ٣٧٩م قانون يقول: "على جميع الآراء المارقة التي تحظرها القوانين الإلهية والإمبراطورية أن تصمت إلى الأبد"[١٤٤]. واستنادًا إلى هذا القانون اتخذت سلسلة من الإجراءات التي نزلت أحيانًا بهذه الطائفة أو تلك وأحيانًا أخرى بمجموع المارقين؛ فثمة حظر للإقامة في المدن وحظر الوصية وحظر عقد الاجتماعات حتى الخاصة منها، وأخيرًا حظر أي عمل يمكن أن يمس القداسة الكاثوليكية في الحياة العامة أو الخاصة. فإذا اجتمع المارقون في منزل خاص لكي يحيوا عبادتهم نزعت ملكية ذلك البيت وعوقب المجرمون بالإعدام وأحرقت كتبهم دون أي حرج أمام أعين القضاء، وإذا أخفاهم أحد عوقب هو الآخر بالإعدام[١٤٥]. ولقد ذهبت الإمبراطورية إلى أبعد من ذلك فقد وضعت المارقين – حتى عندما يمسكون عن كل عمل محظور – خارج القانون، فحظرت عليهم أن

(١٣٩) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ١٣.
(١٤٠) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ١٦.
(١٤١) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ١٩.
(١٤٢) نفس المرجع، ١٦، ١٠، ٢٥.
(١٤٣) مجموعة قوانين تيودرس، ١٦، ٨، ٦، ٢٦، ٩، ٢.
(١٤٤) نفس المرجع، ١٦، ٥، ٥.
(١٤٥) نفس المرجع، ١٦، ٥، ١١، ١٤، ٣٤.

يهبوا أو يشتروا أو يبيعوا أو يبرموا أي عقد وأمرت بألا يكـون ثمـة أي شـيء مشترك بينهم وبين بقية الرجال من ناحية التقاليد والقوانين على السـواء – نعـم.. أمرت بألا يكون ثمة أمر مشترك بينهم وبين العالم، أي أنها أمرت بأن يطردوا من العالم كله[١٤٦]. ومنذ القرن الرابع أخذت الدماء تسيل؛ فالمارق "برسكاليان" وأشهر تلاميذه، ضربت أعناقهم في عام "٣٨٥" بأمر من الإمبراطور "ماكسيموس". وألفت لجنة لها حق الحياة والموت لتقتلع بالقوة تلك الفتنة من جذورها، وفي عـام "٤٠٨" حظرت الإمبراطورية المسيحية كل مناقشة في المسائل الدينيـة وقـررت الحكـم بالنفي على كل من يجرؤ أن يناقش أو يؤكد خلاف ما تقرره السلطات الدينية.

وليس من شك في أنه من الصعب إزاء هذه النصوص أن نسلم بمـا يقولـه "برجسون" من أن المسيحية قد حملت إلى الإمبراطورية "المسـاواة فـي الحقـوق واحترام الشخصية البشرية" وأنها قد تركت عدم المساواة قائمًا كما أصّلت نوعًا من عدم التسامح لم يعرفه العالم القديم.

ولقد بقي عدم المساواة وعـدم التـسامح هـذان قـائمين عنـدما أسـلمت الإمبراطورية إلى البرابرة؛ ففي العهد الميروفنجي نراهم يميزون في المجتمع بين الأحرار وأرقاء الأرض "**Lides**" وعمال الترحيلة "**Colons**" والعبيد. وإنه وإن تكن حالة هؤلاء الآخرين قد لطفت بعض الشيء فإن عددهم لم ينقص. ولقد كان يجلب منهم من ضفاف السال "**Saale**" و"الألب" عدد بلغ من الكثـرة أن أصـبحت كلمـة "**Salaves**" "صقلبي" التي صارت كلمة "**Esclave**" "عبد" تنافس في الاستعمال الكلمة اللاتينية القديمة "**servus**". نعم.. إن الكنيسة كانت تعتبر أن للعبد روحًا وكان رجال الدين يوصون بألا يفرق بين الزوج وزوجته وبين الآباء والأبناء، ولكن من كـان يقتل عبدًا متعمدًا لم يكن يدفع إلا ثلاثين درهمًا كمن كان يقتل حصانًا!، وكان العبد الذي يرتكب جريمة التزوج من امرأة حرة ينزل به "عذاب العجلة" كما كان الرجل

---

(١٤٦) نفس المرجع السابق، ١٦، ٥، ١٧، ١٨.

الحر يفقد حريته إذا تزوج من جارية، ولم يقبل القساوسة الذين كانوا بالغي النفوذ في ذلك المجتمع هذا النظام فحسب بل لقد كان للكنائس والأديرة عبيد.

لقد كان من الممكن أن يثير انتماء بعض الغزاة إلى الوثنية شيئًا من احترام حرية الاعتقاد، ولكن المسيحية لم تلبث أن انتصرت وأصبحت القاعدة عدم التسامح.

لقد دفعت رسامة "كلوفيس" رئيسًا للكنيسة إلى أن يحارب من أجل الدين، فعندما هاجم القوط إنما فعل ذلك لأنه كان يسوؤه أن يرى "آريين" أي مارقين يسيطرون على جزء من أرض الغال، ولقد حيا المتدينون انتصارات المسيح، وهكذا انتهى عدم التسامح الذي خلفته الإمبراطورية المسيحية إلى الحرب الدينية في أيام "الكارولنجيين"، وكان هذا هو التطور الطبيعي فعندما شن "شارلمان" حملته على "السكسونيين" كان يعتبرها حملة تنصير، فبالحديد والنار أراد أن يملي عليهم "نير المسيح المعذب". وبعد ثورة عام ٨٧٢ نراه يصدر منشورًا يفصح على نحو مخيف عن أفكار ذلك العصر، فينص على إعدام كل من يستمر في مزاولة الطقوس الوثنية وكل من يرفض أن يتنصر، ويقضي على جميع أطفال السكسونيين بالمعمودية خلال عام واحد[١٤٧].

إن القرون الوسطى الإقطاعية تعتبر من عدة نواح بالنسبة لعصر البربرية بعثًا حقيقيًا ولكنها تجهل الحرية والمساواة، بل وفكرة الحق السياسي للشعوب، فهي أولاً تسلم بنظام التبعية.

والتابع يعتبر أسمى من العبد لأن له الحق قانونًا في أن تكون له زوجة وأولاد، ولكنه كان من الممكن أن يباع، كما كان من الممكن أن يوزع أبناؤه بين عدة أسياد، كما أنه لم يكن يستطيع أن يقاضي رجلاً حرًا وكان سيده هو قاضيه.

---

(١٤٧) تاريخ فرنسا للافيس: ج٢، ص٢٨٩.

ولقد اعتمد رجال الكنيسة على النصوص المقدسة لكي يبرروا هذا النظام، فأحد مطارنة "رانس" نراه يصيح قائلاً: "أيها التبع الزموا – كما قال الرسول – الخضوع في كل حين لأسيادكم ولا تنتحلوا الأعذار من قسوتهم أو بخلهم. الزموا الخضوع – كما قال الرسول – لا للخيرين ولا للمعتدلين من الأسياد فحسب، بل لأولئك الذين ليسوا كذلك. إن القوانين الكنسية لتصب اللعنة على أولئك الذين يدفعون التبع إلى عدم الطاعة واصطناع وسائل التحايل، وهي تصبها من باب أولى على أولئك الذين يعلمونهم المقاومة السافرة". وأحد رهبان دير "سان لو" في مدينة "أنجيه" يفسر كيف أن نظام التبعية قد أراده الله فأقامه في العالم بفضل واسع من رحمته وفي ذلك يقول: "إن الله نفسه قد أراد أن يكون بين البشر سادة وتبع حتى يلزم الأسياد تبجيل الإله وحبهم له ويلزم التبع تمجيد أسيادهم وحبهم لهم"، وذلك وفقًا لما قاله الرسول عندما صاح: "أيها التبع أطيعوا أسيادكم الزمنيين في خوف ورعدة" ويضيف المؤرخ "ليشير" الذي يورد هذه النصوص قوله: "والواقع أن جميع الأسياد في القرون الوسطى سواء أكانوا من رجال الدين أو من غيرهم قد صاروا على نهج ما عبر عنه راهب "سان لو" من آراء"[١٤٨].

وعدم المساواة لا يظهر فقط في التمييز بين التبع والأحرار فقد كانت هي الروح المسيطرة على العالم الإقطاعي حيث كان الناس منقسمين إلى ثلاث طبقات، الأشراف ورجال الدين والطبقة الثالثة، وفي داخل كل طبقة كانت تتميز عدة درجات، فثمة بون شاسع بين التابع اللصيق بالأرض والتاجر الغني، وبين قسيس القرية المتواضع وكبار رجال الدين في المدن، ثم بين النبيل الصغير والأمير الكبير، وحتى بين الطبقة المتميزة كان الخضوع هو القاعدة، فكل نبيل يخضع لأمير يعتبر وليًا له والإنسان دائمًا "رجل غيره" وفكرة المواطن الحر التي كانت عزيزة على المدن الديمقراطية في العالم الإغريقي والروماني قد اختفت نهائيا وأصبحت الروابط الشخصية تشد الفرد حتى ولو كان من النبلاء إلى مرتبة معينة، وهكذا نراهم يولون ظهورهم للمثل الأعلى الذي ستحدده وثيقة حقوق الإنسان.

---

(١٤٨) نفس المرجع: جـ٢٢، ص٢٦.

ومبدأ حرية الرأي لم يكن أقل بعدا عن العالم الإقطاعي، حيث كان عدم التسامح الديني مسيطرا. نعم.. إن علماء الدين كانوا يفتون أنه لا يجوز أن يرغم وثني على المعمودية، ولكن المسلمين كانوا ينعتون كل يوم بالغادرين والكلاب، ولقد صفق الجميع - النبلاء، ورجال الدين، وأفراد الشعب - للحروب الصليبية التي شنت الحرب عليهم، ولقد بلغ بغض الصليبيين لهم حدا لم يترددوا معه في تذبيح النساء والأطفال وتعذيب الجرحى والقضاء عليهم. لقد رأينا رجالا مثل "جود فرواه دي بويون" يأمر بفقأ أعين فرسان من المسلمين، وقائدا آخر مثل "بوهيمون" يأمر بشي الأسرى على النار، وكانت هذه الأعمال كلها تبدو عندئذ طبيعية، لقد كانت الخاتمة المألوفة لأغاني الصليبيين تمجد الأمير المسيحي المنتصر وتخييره للمنهزمين بين الموت والمعمودية، وغالبا ما كان يفضل أولئك "الملعونون" الموت، ولم يكن مؤلفو تلك الأغاني يعتقدون عندئذ أنهم سينالون من شرف أبطالهم بالتغني بتذبيحهم لأعدائهم الأبطال بعد أن أصبحوا عاجزين عن الدفاع، ولقد كان في تدفق دماء "الملحدين" أنهارا مما يملأ نفوس المؤلفين والسامعين غبطة.

ولم تكن الأخلاق العامة أقل وحشية إزاء المارقين. ففي أثناء الحروب الصليبية لا يمكن أن تعدد مناظر البشاعة التي ارتكبت ضد الألبيين "البجو" حيث كان يذبح النساء والشيوخ والأطفال تحت نظر رجال الدين وبموافقتهم، وأمعن في الدلالة عن هذه الأعمال العنيفة التي ولدتها الحرب - ذلك المذهب الذي يحاول أن يقيم فكرة استئصال المارقين على أساس من الأخلاق والقانون. فالقديس توما يعلن في وضوح أن المارقين لا يستحقون - بسبب خطيئتهم - أن يطردوا من الكنيسة فحسب بل وأن يطردوا بالموت من العالم كله وهو يرى - كما يقول - أن أولئك الذين يفسدون الإيمان وهو حياة الروح يرتكبون وزرا أخطر من أولئك الذين يزيفون العملة التي لا تستخدم إلا في قضاء الحاجات الدنيوية، وإذا كان المزيفون لا يتردد أحد في إعدامهم فمن باب أولى يجب أن يعدم المارقون. وإذا كان القديس توما يرى باسم الرحمة الإلهية الواجبة نحو المذنبين أن يبدأ بإنذارهم فإنه يرى أيضا أنه إذا لم يثمر مثل هذا الإنذار فإن الإعدام يصبح مشروعا[١٤٩].

(١٤٩) المجمل ٢، ٢، ٢، ٣.

وهكذا يتضح كيف أن فكرة إمكان وجود حرية الاعتقاد لم تمر بخاطر هذا العالم اللاهوتي الكبير. فللمارقين أن يصدروا عن إخلاص وأن يعترفوا وأن يقدموا حججًا وأن يتحلوا بعظمة النفس، فكل هذا لا يمنع من أنهم يرتكبون جريمة بمجرد الانحراف عن الحقيقة التي تحددها الكنيسة. وإنه لمن الطبيعي عندئذ أن تخمد تلك الجريمة بالقوة[١٥٠].

واعتبار حرية الفكر من جرائم القانون العام هو الذي يفسر قيام نظام محاكم التفتيش، حيث لم يكتف رجال الدين المكلفون باستئصال المروق بأن يرغموا المرأة أن تشهد ضد زوجها والطفل ضد أبيه ولا بأن يجهل المتهم الملقى به في غياهب سجن مظلم حتى أسماء متهميه.. نعم لم يكتفوا بكل ذلك بل كانوا يلجئون إلى أبشع أنواع التعذيب لكي ينتزعوا الاعترافات[١٥١]. إنه لمن الشاق علينا نحن المحدثين أن نتصور أن البابوات "إنوسان الرابع وكليمان الرابع والإسكندر الرابع"، قد وافقوا على استخدام هذه الوسائل القاسية وأنها قد نظمت بواسطة رجال ورعين أتقياء كالدومينيكان. وإننا لنتساءل كيف لم يتراجعوا أمام فكرة إنزال التعذيب الشنيع والموت بالنار برجال كانت جريمتهم الوحيدة أنهم يفكرون بحرية، ولكن الواقع هو أن هذه الجريمة – جريمة حرية الفكر – قد كانت في نظر المفكرين ونظر أفراد الشعب أقبح الجرائم وأقلها استحقاقًا للعفو، لقد كان المبدأ الروماني القديم مبدأ "أن على الآلهة أن تعاقب ما يوجه للآلهة من إهانة" قد اختفى إذ اكتسحته الإمبراطورية الرومانية المسيحية، لقد أصبح علماء الدين يعتقدون في أعماق نفوسهم أنهم يأتون عملاً من أعمال العبادة عندما يقيمون من أنفسهم منتقمين لحقوق الإله ويستأصلون بالحديد والنار حرية يرون فيها اعتداء على الله.

---

(١٥٠) نفس المرجع: ١٠، ٨.

(١٥١) هناك من يدعون اليوم أن فظائع محاكم التفتيش ليست إلا أساطير تعهدها خصوم الكنيسة ولكنني أحيل القارئ في ذلك إلى المقال المنشور للأب فاكندار في قاموس اللاهوت الكاثوليكي تحت عنوان "محاكم التفتيش" لقد وصف فيه الكاتب الأنواع الثلاثة التي كانت أكثر استخدامًا في التعذيب وهي الخازوق، والعجلة، والنار وها هو وصفه للوسيلة الأخيرة "كانوا يوقدون نارًا حامية ثم يمددون المتهم ورجلاه متجهتان إلى النار وقد قيدت بالقيود والأصفاد ثم يدهنونها بالدهن وهكذا يحرقونه على نحو بشع. فهذا المحقق يطبق في مدينة بوتييه نفس الطريقة التي تستخدم مع المارقين في تولوز فتراه يستجوب ساحرة وقد وضع أقدامها في محاذاة الفحم المحترق وقد بلغ من شدة هذا التعذيب أن ماتت فريسته نتيجة لهذه الحروق".

ومع ذلك فإنه حتى في خلال تلك القرون التي طغى فيها عدم المساواة وعدم التسامح نرى بعض مجهودات تبذل ويستفاد منها – أن ذلك المثل الأعلى الذي لمحته الإنسانيات القديمة، لم يختف اختفاءً تامًا. فأنواع "المروق" من المسيحية التي كانت تهاجم كانت تعود إلى الظهور باستمرار ويكفي أن نذكر في هذا المقام بأسماء "بيرانجيه"، و"إتين"، و"ليزوا"، و"لينار"، و"إيفرار"، و"الرسوليين"، و"إيون دي ليتوال"، و"بيردي بروي"، و"هنري دي لوزان"، ثم "الكتابيين"، و"الفوديين"، و"الألبيين"، و"جوايم دي فلور"، و"الروحيين"، و"آموري".. إلخ[١٥٢].

وعبثًا كانت النار والدماء تسيل، فإن روح الحرية كانت تهب في قبول ذوي العناد وتحملهم على تحدي كل أنواع العذاب.

ثم إن الكنيسة عندما أسلمت نفسها إلى حلم السيطرة على العالم أجمع لم تلبث أن اصطدمت بما لاقته من مقاومة السلطة الزمنية، ففي فرنسا نرى ملوكًا مثل لويس السابع وفيليب أوجست وفيليب لوبل، يقاومون البابوات أو يهاجمونهم، ولم ينتصر فيليب لوبل فحسب؛ بل لقد رأينا مملكة فرنسا ترفض الطاعة للبابوات في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وأخيرًا نرى في وسط اللاهوت نفسه اتجاهًا عقليًا يظهر من حين إلى حين، ويحقق بعض الانتصارات، فعبثًا يحظر مندوبو البابا في القرن الثالث عشر على جامعة باريس دراسة كُتب أرسطو التي تتحدث عما وراء الطبيعة، وعن الفلسفة الطبيعية؛ وذلك لأن مذهب أرسطو لم يتوقف عن الزحف بالرغم من هذا الخطر، وعبثًا تقضي الكنيسة غير مرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بإدانه مذهب الاسمية[١٥٣] "**Nominalisme**"، فإن هذا المبدأ لم يمت بل لقد ولد بدءًا جريئة.

---

(١٥٢) ليوشير: في كتاب "تاريخ فرنسا"، للافيس، جـ٣- ١ ص٣١٨.

(١٥٣) ليوشير: في كتاب "تاريخ فرنسا"، للافيس، جـ٣، ص٣١٨.

ويضاف إلى كل هذا تيار قوي من الاحتجاجات التي لا تكاد تنقطع ضد الرهبان وكبار رجال الدين والبابوية فنرى أحدهم وهو "جيودي بروفانس" لا يتردد في أن يكتب: "إن روما تمتصنا وتبتلعنا، روما تحطم كل شيء وتقتل كل شيء، روما هي مصدر الشر الذي تتدفق منه كافة النقائص، إنها بؤرة تعج بالآفات، ولا عدد للنصوص التي يهاجم فيها القساوسة والرهبان بعبارات بلغت من العنف والحرية الجريئة حدًا يدهش له القارئ الحديث. إننا لنجد فيها – كما يقول المؤرخ "ليوشير" – شعورًا بالاحتقار والبغض يصل أحيانًا إلى حد الوحشية، وفي كل هذا ما يدل على أنه بالرغم من وجود محاكم التفتيش فإن روح الاستقلال في الرأي وروح النقد الحر قد ظلتا حيتين. ولقد كانت المطالبة "بالإصلاح الديني" أمرًا دارجًا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وفي المجال الاجتماعي شهدت القرون الوسطى جهودًا تبذل كرد فعل للإسراف في عدم المساواة وقد تمثلت تلك الجهود في تحرير عدد كبير من أرقاء الأرض وفي حركة المدن.

حقًا إن حركة التحرير يمكن أن تفسر إلى حد بعيد بأن الدافع إليها قد كان حرص الأسياد على مصلحتهم المفهومة فهمًا حقيقيًا من جهة وبعض أنواع التقدم الآلي من جهة أخرى – ولكنه من الممكن أن تنسب هذه الحركة أيضًا إلى تلك الثورات العديدة التي نثرها الفلاحون خلال القرون الوسطى كمعالم للتاريخ والتي وإن تكن قد أخمدت في قسوة إلا أنها مع ذلك لفتت النظر إلى الحالة البائسة التي كان يرزح تحتها عمال الأرض، وأخيرًا يصح أن نرجح أنه قد انبعث في خواطر خيار الناس من وقت إلى آخر شعور بالتمرد ضد عدم المساواة، وإذا كانت عبارات "الرسائل" القائلة: "أيها الأرقاء اخضعوا دائمًا لأسيادكم" قد ظلت تتردد، فإننا نرى رجلاً من علماء اللاهوت مثل "إيف دي شارتز" يجرؤ أن يكتب: "إنه لا عبد ولا سيد أمام المسيح وجميع الرجال متساوون ما داموا قائمين بأداء أسرار الكنيسة" وهذه هي نفس العبارات التي تحدث بها "أولبيان" عن المساواة في نظر

القانون الطبيعي مترجمة إلى اللغة المسيحية، كما أن فحوى هذه العبارات تظهر في حياء في مرسوم "جراسيان" الشهير الذي يشير عند الحديث عن مبادئ القانون الطبيعي بكلمة سريعة إلى الحرية المشتركة بين جميع الناس، وإذا كان من الراجح أن "وبس" قد اخترع هو نفسه تلك الأغنية المعروفة التي وضعها في أفواه فلاحي "نورمانديا" الثائرين، فإن هذه الأغنية بالرغم من ذلك تعتبر مطالبة أبية بالمساواة، وفيها يقول "إننا رجال مثلهم لنا من الأعضاء ما لهم ومن الأجسام الضخمة مثل أجسامهم"(١٥٤). وحركة المدن الواسعة النطاق كانت هي الأخرى حركة احتجاج ضد بعض صيغ عدم مساواة، وإن يكن التاريخ الحديث قد جرى على أن يجمع تحت لفظ واحد وقائع شديدة التباين، فحريات المدن التي نلاحظ وجودها في القرنين الحادي عشر والثاني عشر شديدة التفاوت، وحالات المدن الجديدة تختلف عن حالات المدن القديمة. هنا تم التغيير بالطرق السلمية وهناك تحقق ذلك التغيير بمجهودات عنيفة، لذلك يجب أن نحذر في عناية من الصيغ العامة التي تخون الحقائق بتبسيطها، وإنه لخطر جسيم بنوع خاص أن نظن أن حركة المدن قد استندت إلى نظرية تنبئ بحقوق الإنسان، ومع ذلك فإنه من الممكن أن تتسرب الأفكار قطرات إلى الواقع قبل أن تصاغ في عبارات، وثمة حقيقة لا شك فيها وهي أن أولئك الذين كانوا يثورون ضد الكونت أو القسيس بتعضيد من الملوك أحيانًا قد كانوا من الملاك، وأن هؤلاء الملاك قد انتصروا أحيانا، كما أن هناك حقيقة أخرى وهي أنه في كل مكان ظهرت فيه "نبالة المدينة" نرى من أرقاء الأرض القدماء من يصل إلى مناصب الإدارة. إن مبدأ عدم المساواة بين الطبقات قد ظل القانون المعترف به في عالم القرون الوسطى ولكنه أصيب بصدع عميق.

وأخيرًا نرى محاولة لثورة سياسية خلال تلك الأزمة الكبيرة التي حركت القرنين الرابع والخامس عشر. فمن المعلوم أن ملوك فرنسا كان من عادتهم قبل

---

(١٥٤) قصة ذي الشعر الأحمر.

هذا العصر بزمن طويل أن يستشيروا بطرق مختلفة ممثلي النبلاء ورجال الدين وأفراد الشعب، ولكنه بالرغم من ذلك يلوح أن عصرًا جديدًا قد بزغ عندما أخذ "إتين مرسيل" عميد التجارة يلعب في الجمعية العمومية دورًا من الطراز الأول ويطالب بإصلاح المملكة إصلاحًا عامًا.

إن في الحوادث التي تتابعت خلال ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧ ما يدعو إلى التفكير على نحو لا يدفع إلى الحوادث التي نشاهدها عام ١٧٨٩، فهناك أولاً الجو الأخلاقي. فأعضاء الجمعية العمومية يتكلمون باسم الفضيلة وهم يريدون أن يظهروا بمظهر "الحكماء المخلصين" وأن يدافعوا عن "الشعب الطيب" وعن "الفلاحين الطيبين"، و"التجار الطيبين"، و"الناس الطيبين" وأن يرعوا "شرف المسائل العامة" وهناك نفس الثقة في النظام الملكي تلك التي سنجدها في عام ١٧٨٩، كتوجيه النداء إلى "طيبة الملك" والتعلق "بتاج فرنسا" كما أننا نعثر في بعض الأحوال بالرغبة في اتحاد الطبقات الثلاث، فمنتخبو الجمعية العمومية في سنة ١٣٥٦ يقسمون بأنهم سيكونون "كلاً واحدًا متحالفًا". وهناك السخط على المفاسد: على الغش والتدليس اللذين يثقلان المملكة ويصيبانها بالأذى، وابتزاز الأموال الذي يجعل من كبار الأشراف والحكام أناسًا متخمين بالثراء بينما الشعب مدقع الفقر، وأخيرًا هناك بنوع خاص الرغبة في مراقبة الحكومة الملكية بل وإدارتها ثم تنظيم المقاومة ضد الظلم. في سنة ١٣٥٥ نرى الجمعية العمومية تقرر تسليم ما وافقت عليه من مال للمصروفات إلى صيارفة خاصين اختارتهم هي وكلفتهم دون غيرهم بأن ينفقوا هذا المال في أبواب الصرف المقررة وذلك على أن تعود الجمعية إلى الانعقاد لتناقشهم الحساب فيما "دفعوه وأودعوه ووزعوه" وفوق كل ذلك نرى الملك يضطر أن يسلم بأنه إذا خطر لرجال حكومته أن يأخذوا مالاً من مصروفات الدولة؛ بل وبوجه أعم، إذا خطر لأي شخص أن يأخذ مثل هذا المال على نحو غير مشروع، فإنه يكون لكل فرد الحق في المقاومة بالقوة، وإذا كان المهددون

بمثل هذا الغصب أضعف من أن ينهضوا بمثل تلك المقاومة فإن الأمر الصادر في عام ١٣٥٦ يعلن أن باستطاعتهم أن يطلبوا العون من جيرانهم ومن المدن القريبة وإذا حاول المغتصبون أن يضربوا أو يؤذوا أو يلجئوا إلى العنف فإن للمعتدى عليهم أن ينتقموا بنفس الوسائل، ولكل فرد الحق عندئذ في أن يقود أولئك "الأفاقين إلى أقرب سجن"[١٥٥]، وهكذا نرى أن شرعية ما سوف يسمى فيما بعد "الحق في مقاومة الظلم" قد اعترف بها من "السلطة" ذاتها في ألفاظ صريحة.

وفي عام ١٣٥٦ ذهبت الجمعية العمومية إلى أبعد من ذلك فطالبت بإنشاء "مجلس كبير سري" يُختار أعضاؤه من بين أعضاء الجمعية ليتفهموا "حقيقة المملكة وحكومتها".

وفي عام ١٣٥٧ وافقت الجمعية على الإصلاح الإداري الذي صدر به أمر شهر مارس المشهور ومعنى ذلك هو أن هذه الجمعية أخذت تباشر منذ ذلك الحين سلطتها التشريعية.

وأخيرًا حدث في أوائل القرن الخامس عشر تذمر الكابوشيين "الرعاع" الذي لم يلبث أن اتخذ مظهر الثورة، ففي ٢٨ أبريل سنة ١٤١٣ زحف شعب باريس على "الباستيل" وغزا قصر ولي العهد وبعد ذلك بقليل حتّم إما فصل "المشكوك فيهم" وإما القبض عليهم ورأى الملك نفسه مضطرًا إلى ارتداء "تلفيعة" الباريسيين البيضاء والموافقة على ذلك الأمر الذي سمي في غير دقة بالأمر "الكابوشي".

لقد ظهرت إذن في القرون الوسطى نفسها حركات جديدة لما يسمى بالمروق من المسيحية كما ظهر الكفاح لإصلاح الكنيسة وتحرير أرقاء الأرض وحركات التحرير في المدن ومحاولات الجمعية العمومية تأسيس ملكية معتدلة، وفي كل هذه الوقائع ما يدل على أنه قد قامت في تلك العصور حركات تمرد ضد

---

(١٥٥) المجموعة العامة لقوانين فرنسا القديمة - الجزء الرابع - ص٣٧٨ وما بعدها.

الاستبداد وعدم المساواة. وإنه لمن الواجب أن نسجل هـذه الوقـائع بعنايـة بـل وباحترام، وذلك لأن أولئك الذين تحملوا عندئذ عبء الكفاح في سبيلها قد كانوا في حاجة إلى قدر من الشجاعة أكبر من ذلك الذي تحلى به ديمقراطيو أثينا وروما، لقد كانوا حداة أمل لا يقهر يواجهون به تلك القوى التي كانت تلوح عندئذ مستحيلة التصديق. ولكن هذه المجهودات على ما فيها من إثارة للإعجاب لـم تنتـه فـي مجموعها إلى نتيجة حاسمة؛ فالنظام الإقطاعي الذي ظل بعيدا عن أن يـدنو مـن حقوق الإنسان يمثل في الواقع بالنسبة للإنسانيات القديمة تقهقرًا إلى الوراء.

لقد أتت لحظات بدا فيها التقدم في المجال السياسي وكأنه وصل إلى حـد بعيد، ولكن "إتين مارسيل" لم يلبث أن قتل، كما أن الكابوشيين لم يلبثوا أن ذبحوا، وعجزت فرنسا عن أن تحصل على وثيقتها العظمى، وأخذت تألف شـيئًا فـشيئًا عدم المطالبة بها. وما أن نهضت الملكية من كوارث حرب المائـة عـام حتـى أخذت تتجه في إمعان وتصميم نحو الحكم المطلق. وأما في المجال الاجتمـاعي فإنه إذا كانت طبقة البرجوازية الغنية أو الميسرة قد رأت حالتها تتحسن فإنها قد ظلت بالرغم من ذلك خاضعة لقاعدة عدم المساواة، نعم إن الكثيرين منهم أخـذوا يحسون بالصعود عندما يشترون أرض النبلاء ويحصلون معهـا علـى الجعـل والأتاوى والغرامات وألقاب النبالة، أو عندما يحصلون على مناصب أو توكيلات مالية أو قضائية وبذلك يكوّنـون أرسـتقراطية بحكـم الواقـع – ولكـن هـذه الانتصارات كانت في الحقيقة هزائم؛ وذلك لأنه مما لا شك فيه أن شـعور أحـد أفراد البرجوازية بالخجل من طبقته ومحاولته الخروج منها يعتبر هزيمـة، وإذا كانت حوادث هروب البرجوازية من طبقتها قد أخذت تتعدد، فإنما كان ذلـك لأن هذه البرجوازية قد ظلت معتبرة – طائعة أو مكرهة – في حكم الطبقة الثالثـة، وذلك مع فارق واحد هو أنها مع بقائها في تلك الطبقة قد وجدت نفسها في أكذب وضع؛ وذلك لأنها إذا كانت تخضع لقاعدة عدم المساواة عندما ترفع أعينها إلـى النبلاء فإنها كانت تطالب بنفس القاعدة عندما تخفضها نحو الشعب، وإننا لنـرى النظام المهني ينتهي في القرن الخامس عشر إلى تفرقة عميقة بين السادة والخدم

أو كما نقول اليوم بين أصحاب العمل والأجراء. لقد أدى تخفيف عدم المساواة بين النبلاء وأغنياء البرجوازية إلى ظهور نوع جديد من عدم المساواة داخل الطبقة الثالثة، وهكذا يظهر كيف أن أفرادًا هم الذين استفادوا من هذه الحالة، وأما المبادئ فلم تستفد شيئًا.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى تحرير أرقاء الأرض فإن هذا التحرر ظل بعيدًا عن أن يحقق تقاربًا جديًا بين أولئك الأرقاء وبين رجال الطبقات الممتازة، فالرقيق منهم قد ظلّوا حتى بعد التحرر "سوقة" ولم تكن حياتهم في الأعم الأغلب بائسة فحسب بل لقد كانت هدفًا للاحتقار – الاحتقار الممزوج بالبغض، وإننا لنقرأ في رواية "L'Escoufle" الشهيرة قول مؤلفيا، كيف يمكن أن يصبح من "السوقة"، "إنسان" ومؤلف قصة "سوقة فرسون" يعلنون سخطهم ضد أولئك الفلاحين الذين حاولوا الهروب من ظلم أسيادهم ويدفع الأسياد إلى الانتقام الذي لا رحمة فيه فيقول "هلموا! خذوا خيولهم، خذوا عجولهم وأبقارهم، إن السوقة لأنجاس ملاعين"[١٥٦]. وفي آداب الفروسية يمثل "لانسلو" الفارس الكامل، ومع ذلك فإنه لا يلبث أن يثور في حمق، وأن ينفذ حربته خلال جسم أحد الملاك لأنه سمح لنفسه بأن يطالبه بضريبة المرور[١٥٧]، وهذه الحالة النفسية تفسر لنا القسوة التي كانت تخمد بها كافة حركات التمرد التي قام بها الفلاحون في القرون الوسطى، ولقد تصايحوا في القرن الرابع عشر بوحشية "الجواكي". "جمع جاك وهو اسم عام أطلق في هذه الحركة على كل فلاح" ومع ذلك فقد لاحظ "كوفيل": أنه لم يصل إلينا علم بأكثر من ثلاثين ضحية، وذلك بينما نرى الأسياد يثبون بـ"الجواكي" بعد هزيمتهم ويقتلون منهم عشرين ألفًا في خمسة عشر يومًا، لقد كانوا يذبحون الرجال والنساء والأطفال دون أي تمييز بين المذنبين منهم وغير المذنبين وهم يصيحون: "الموت للسوقة.. الموت للسوقة..."[١٥٨].

---

(١٥٦) وردت هذه النصوص في تاريخ فرنسا جـ٣، فـ١، ص٣٩٤، ٤١١.
(١٥٧) انظر دراسة "لانسلو" لمؤلفه "بلوت" ظهر سنة ١٩١٨ ص١٦٣.
(١٥٨) تاريخ فرنسا جـ٤، فـ١، ص١٣٤، ١٣٧.

إن فكرة وجود حد أدنى للمساواة قد بلغ من بعدها عن عالم ذلك الوقت، أن رأينا تجارة الرقيق تعود إلى الظهور في جنوب فرنسا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث كان النخاسون يجلبون إلى بلادنا العبيد السود والقوقازيين والمصريين والروس، وكان بيع هؤلاء العبيد أو أبنائهم يتم بعقود موثقة: ففي "مونبلييه" بيعت فتاة تركية في العشرين من عمرها بخمسين فرنكا ذهبيا. واستبدلت أخرى بحملين من السكر، وكان العبيد يعملون في المدن كخدم والنساء منهم يستخدمن لإشباع لذات مالكيهم، وفي عام "١٤٥٦" كان يوجد بمستشفى "سان جان" بمدينة "برينيان" خمسون مرضعة لإرضاع الأطفال الذين استولدهم برجوازيو المدينة من إمائهم[١٥٩].

وأخيرًا نلاحظ أنه بالرغم من عودة ما يسمى بحركات المروق من المسيحية إلى الظهور، وبالرغم من محاولة الإصلاح الديني فإن عدم التسامح قد ظل منتصرًا، ولقد استمرت القرون الوسطى تعتنق النظرية التي قال بها "مرسوم جراسيان": "فالمارقون يجب أن يقادوا إلى الخلاص ولو بالرغم منهم" - "وأعداء الدين يجب أن يقهروا ولو بالحرب"، وفي عام ١٤٣١ حكم على "جان دارك" بالحرق باعتبارها "مارقة مرتدة كافرة وثنية".

إنه لأشق من الشاق أن نسلم مع "برجسون" إزاء كل هذه الحقائق بأنه عندما ظهرت المسيحية أصبحت فكرة المساواة في الحقوق وعدم جواز الاعتداء على الشخصية البشرية فكرة إيجابية فعالة.

حقًا إن المؤرخ لا يستطيع أن يوفي أولئك "المارقين" من أمثال "أتين مارسيل"، و"جان دارك" وكل أولئك الذين قدموا حياتهم ثمنًا للدفاع عن حقوق الإنسان في التمتع بالعدل وحرية التعبير وقت عصور التعصب والاستبداد - حقًا إن

---

(١٥٩) تاريخ فرنسا جـ٤، فـ١، ص١٦٣.

المؤرخ لا يستطيع أن يوفي كل هؤلاء حقهم من التبجيل، ومع ذلك فإن بطولة كل هؤلاء الشهداء إنما تزيد وضوحًا ذلك التقهقر الأخلاقي الذي حاولوا عبثًا أن يكافحوه. إن القرون الوسطى لم تفتح – في مجموعها – النوافذ لفكرة حرية الضمير ولا لفكرة الحرية السياسية ولا لفكرة المساواة في الحقوق، لقد كانت عصور تقهقر بالنسبة للعالم القديم، ولكن ها هو عصر النهضة لحسن الحظ يقترب.

الفصل الرابع

الإنسانيات الحديثة تستخلص حقوق الإنسان

إن إنسانيات عصر النهضة هي التي شنت الهجوم الحاسم في المجال السياسي والاجتماعي، ولقد استمر هذا الهجوم في أشكال مختلفة في القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى انتهى إلى إعلان حقوق الإنسان في عام ١٧٨٩. فالقرن السادس عشر كان له شرف الدفعة الأولى في هذا الهجوم.

لقد شهد هذا القرن أولاً حركة الإصلاح البروتستانتي، وإنه وإن يكن هذا الإصلاح رجوعًا إلى الماضي من حيث إنه يسعى إلى رد الكنيسة والمسيحية إلى التعاليم الدينية القديمة أي إلى الكتاب المقدس، إلا أن معتنقي هذا الإصلاح قد طالبوا بالحق في قراءة الكتاب المقدس وتفسيره في حرية، وبذلك اعتبروا من "المارقين" وإذا بالكنيسة كعادتها تلجأ في محاربة هذا المروق إلى وسائلها التقليدية من تعذيب وحرق وضرب، ولكن العرف الذي طالما انتصر فيما سبق قد فشل هذه المرة فعبثًا يقتلعون ألسنة "الهيجونوت" قبل أن يحرقوهم أحياء، وعبثًا تشوى أقدام وأوجه النساء اللائي يمنحن حظوة الشنق، وعبثًا يقتل غدرًا البروتستانت الوافدون إلى باريس استنادًا إلى عهد بالهدنة في يوم مذبحة "سانت بارتلمي": لقد مات الشهداء ولكن بقي الإيمان.

وانتهى التعصب المحنق بالركون إلى الوسيلة القصوى وهي الحرب، ولكن البروتستانت كانوا أسعد حظًا من الألبيين، إذ تراهم يقاومون ونرى شناعة الحرب الأهلية تتقدح عنها في النهاية الفكرة الجديدة: فكرة حرية الضمير، ونرى مستشار الدولة "de L'Hospital" يطلق عبارته الشهيرة – القائلة: "إن الخنجر لا يجدي شيئًا ضد الروح، ألا فلننح تلك الأسماء الشيطانية أسماء الفرق والطوائف والتمردات واللوثاريين والهيجونوت والباباويين – ولنحتفظ بلفظ مسيحيين "فحسب". ولقد عبر مونتين بنغمات أخرى عن نفس الروح فقال: "إنه لمن المغالاة المسرفة في تقدير قيمة آرائنا الخاصة أن نحرق بسببه أحد الناس حيًا" ولقد رد نفس الكاتب على أنصار التعصب القديم بقوله: "إن إيماني – والحمد لله – لا ينهض بالكلمات.. إن من يبني آراءه على الأمر والتحدي إنما يدل على أن نصيب العقل فيها ضعيف".

وفي سنة ١٥٩٨ أعلن هنري الرابع "مرسوم نانت" وإنه وإن يكن هذا المرسوم لم يطلق حرية الاعتقاد على النحو الذي عبرت عنه وثيقة إعلان حقوق الإنسان إلا أنه مع ذلك قد كان خطوة حاسمة، ولأول مرة منذ عصر الإمبراطورية المسيحية لم يعد الفرد مرغمًا على اعتناق ديانة الأمير وأصبحت حقوق الضمير فوق حقوق الكنيسة وحقوق الدولة. وذهب القرن السادس عشر إلى أبعد من ذلك. فالكاثوليكية والبروتستانتية لم تصبحا في النهاية غير عقيدتين متحاذيتين. ولكن سلسلة من الاكتشافات المدوية لم تلبث أن أخذت تزعزع شيئًا فشيئًا أركان ذلك الجهاز الذي يستند إليه كل يقين في القرون الوسطى – فكبار علماء الدين في تلك العصور لم يكونوا يرون شيئًا أمعن في اليقين مما استند إلى هذين الأساسين: أن الأرض معروفة وأنها محور ثابت للعالم وأن الشمس تدور حولها – وكانا يعتبران حقيقة لا يمكن أن تتزعزع – ولكن ها هم نفر من البحارة يكتشفون أمريكا فجأة وإنها للطمة عقلية، فأمريكا لم يرد لها ذكر، لا في الكتاب المقدس ولا عند أرسطو. وإذن فلا ينبغي أن توجد ولكنها مع ذلك موجودة، وهكذا هزم النشاط البشري سلطان النصوص، وتصدعت من أساسها تلك العصمة من الخطأ التي كان

يدعيها في غيرة علماء الدين ورجال محاكم التفتيش. وفي نفس الوقت أسفر لأوروبا المشدوهة عالم آخر، ونعني به العالم الإغريقي هدفًا للدراسة وهدفًا للحب، ولم يملأ ذلك العالم النفوس بصور جديدة فحسب، بل حمل إليها سيلاً من الأفكار، فإزاء القديس أوغسطين "أبى الكنيسة" نهض سقراط "أبو الإنسانيات" وأصبح العلماء يقرؤون عند توسيوس وصف نظام الحكم في أثينا.. "إن اسمه الديمقراطية.. ". وفي نفس الوقت دلفت إلى المسرح أكبر قوة ثورية، ونعني بها قوة العالم الناهض، فها هي ثورة كوبرنيك تتفجر، فالأرض لم تعد – كما كان يريد أرسطو والكتاب المقدس – محورًا ثابتًا للعالم، إنها تدور حول نفسها، وتدور حول الشمس.

وهكذا نرى التفكير البشري لا ينتظر في عدة ميادين حاسمة – حتى يمنح الحرية – بل نراه يأخذها، وكان هذا مصدرًا لحركة غليان لم يسبق لها مثيل في التاريخ؛ ففي المعسكر البروتستانتي أخذت تدب أفكار جمهورية والكاثوليك يمجدون في بعض الأحيان فكرة قتل الملوك. وفي عام ١٥٨٨ تطالب الجمعية العمومية بأن يكون للقرارات التي تتخذها الطبقات الثلاث بالإجماع قوة القانون، وتدخل الأجانب العنيف في الأمور الفرنسية يولد فجاة يقظة في الروح القومية، وفي المجال العقلي بعد أن كتب "مونتين": "إننا مسيحيون كما نحن بريجرديون أو ألمان"، أخذ يخضع لنقد جريء للقوانين والعادات والآراء السائدة المقررة، ومهما يكن من حذره من النتائج العلمية فإنه قد ألقى في التفكير الحديث شيئًا أشد خطرًا من مذاهب الشك والنسبية، ونعني به تلك الفكرة الخصبة التي تقول بأن ما يعتبر حقيقة اليوم قد يعتبر خطأً في الغد، وأنه من الواجب بناء على ذلك أن نشك وأن نبحث بدلاً من أن نؤكد، وكان "رابليه" من ناحيته ثائرًا في المجال الأخلاقي حتى لنراه يجابه النظرية المسلم بها من الجميع، والقائلة بأن الطبيعة البشرية فاسدة وشريرة بغرائزها – يجابهها بتلك الفكرة الجريئة التي ترى أن الإنسان خير، وأن وثبته نحو الجمال والمعرفة والبذخ مشروعة، ومن هذه الفكرة يستخلص مبدأ الحرية الفردية فيقول: "افعل ما تريد".

ومعنى ذلك هو تنمية الشخصية البشرية في حرية، وذلك لأننا كما يقول: "ما دمنا رجالاً أحرارا حسني المنبت جيدي التعليم وما دمنا نخالط الشرفاء من الناس فإنه ستكون لدينا بحكم الطبيعة غريزة ومهماز يدفعنا إلى الفضيلة ويصرفنا عن الرزيلة وهذا هو ما يسمى بالشرف".

لقد قام هذا العمل التحريري الذي مهد لوثيقة إعلان حقوق الإنسان في قرن شهد من ناحية أخرى عددا من انتصارات قوى الماضي، فالحرب تخرب فرنسا، والأخلاق قد بلغت من العنف حدًا لم يسمع بمثله، والمجمع الثلاثيني يرى أن الكنيسة الرومانية تتصلب ضد الهجوم البروتستانتي، والأزمة الاقتصادية الذي ولدها تدفق الذهب والفضة الأمريكيين المفاجئ تضيق الخناق على الجانب الأكبر من السكان، وفي قلب الطبقة الثالثة تعمق هوة سحيقة بين البرجوازية الراقية التي اغتنت وبين عالم صغار التجار والصناع والعمال المأجورين والفلاحين، ومع ذلك فإن الانطلاق نحو الجديد لم تضعف قوته التى لا تقاوم، حتى لنراه يزعزع في حمى الحماسة المبتهجة ذلك النظام الذي صاغته قرون وبدا غير قابل للهزيمة وإذا به يحس فجأة أنه مهدد بالفناء.

في القرن السابع عشر نرى مجهوذا ضخمًا يبذل لإغلاق الطريق أمام الإنسانيات، فالملكية تنتصر على معارضة "الكبراء" والبرلمانات و"الفرند" تمكن لنظام الحكم المطلق – نظام الأهواء، فالملك يستمد سلطته من الله وليس عليه أن يقدم حسابًا لغير الله، وإرادته في كل أمر هي القانون، وعند قدميه يفقد الأشراف أنفسهم كل إحساس بحقوقهم التقليدية، وبكرامتهم كرجال، حتى لنراهم يستجدون ابتسامات "السيد" وتعطفاته، وأحفاد كبار الأشراف يرون المجد في أن يحملوا له قبعته أو حقيبته، وفي المجال الديني يعود الحكم المطلق المنتصر إلى آراء القرون الوسطى فـ "لويس الرابع عشر" يلغي "مرسوم نانت"، وفي عام ١٦٨٦ يصدر تصريحٌ ملكي بتقرير الإعدام على كل وزير يزاول "ديانة الإصلاح" والجند يرسلون إلى الأسر البروتستنتيين حيث يضربون الرجال بالعصي والنساء بالسياط

ويرغمون فريساتهم على إمساك قطع الفحم الملتهبة ويحرقون أرجلهم وعيونهم "ويشوونهم" كما يشدون الأمهات الشابات طوال عدة أيام إلى أرجل الأسرة التي يصرخ فوقها أطفالهن من الجوع وهم يمدون إليهن أذرعهم، وفي السجون يشبعون البروتستانت ضربًا ويغطون بالملح جروحهم، وبينما تتعدد هذه المناظر البشعة يصيح "بوسويه" قائلاً: "فلنرفع إلى السماء صيحاتنا" و"لافونتين"، و"لابروبير"، و"مدام دي سيفيني" يصفقون وما تلك الصيحات إلا لتحية "قسطنطين الجديد" أو "شارلمان الجديد" وأنصار "جانسينيوس" يعتبرون مجرمين لأنهم يريدون العودة إلى آراء القديس "أوغسطين" ويضطهدون اضطهادًا قاسيا، وأخيرًا تطرد الراهبات من دير "بور رويال" والجثث نفسها تنبش من القبور.

ولم ينظر إلى الفرنسيين نظرة غير الجديرين بالحرية في المجال الديني فحسب، بل كل نشاط عقلي أصبح خاضعا للاستبداد الحكومي، وقد أصدر الملك الكبير أمرًا باعتقال كل من يتصدى لإعداد أو بيع صحف أو نشر أخبار بطريقة الكتابة، وهؤلاء الصحفيون يحكم عليهم بالسجن وأحيانًا بالخدمة العسكرية وأحيانًا بالتعذيب في السفن، وأصبح من المحظور أن يكتب أي شيء يتعارض مع "راحة رعايا الملك" أو شهرة الأشخاص "ذوي الوجاهة" وكل من يريد أن ينشر كتابًا يتحتم عليه أن يحصل على تصريح في صورة "خطاب مدموغ" حتى لنرى كتابًا من عيون الكتب مثل "رسائل الريف" لا يمكن طبعه إلا خفية كما نرى الترخيص الملكي يرفض أحيانًا حتى بالنسبة لرجال كـ "بوالو"، و"بوسويه". لقد كانت الحرية السياسية معدومة فالجمعية العمومية لم تعد تدعى إلى الانعقاد، وكذلك الحرية المدنية، فكل فرنسي يمكن أن يرسل إلى السجن دون أية محاكمة بناء على مجرد إرسال "خطاب مختوم"، وفي حمى الاندفاع في التيار العكسي الذي تولد ضد الإنسانيات نرى العادة القديمة في "محاكمة الجثث" تنظم تنظيمًا عبوسًا.

انتصار هذا الاستبداد العقلي والسياسي هو الذي يدعو اليوم أنصار الماضي إلى الحديث في رقة أو حماسة عن "الملك الكبير" أو "العصر الكبير" ولكن هذا المجهود العكسي قد ظل في النهاية عديم الجدوى. لقد لاح أن الإنسانيات قد أصيبت إصابة قاتلة، ولكنها في الحقيقة قد انتصرت. فعبثًا أنزلوا برجال الإصلاح أقسى أنواع العذاب، إذ ظلت البروتستانتية حية، وقد ألهبت بطولة الشهداء حرارة الإيمان. وإذا كان مئات الآلاف من الكالفينيين قد هاجروا إلى سويسرا وهولندا وألمانيا وإنجلترا، فإن الكثيرين غيرهم قد مكثوا في فرنسا نفسها وواصلوا – وسط الخطر والتهديد – اعتناق دينهم. وفي عام ١٦٣٧ وضع ديكارت – من وجهة أخرى – بجرأة في كتابه "مقال عن المنهج" القاعدة الثورية الكبيرة التي تقول بألا نقبل أي شيء كحقيقة ما لم تدرك فيه هذه الصفة بوضوح، وصاغ "بسكال" نظرية التقدم المستمر بقوله: "يجب أن ننظر إلى سلسلة البشر خلال القرون كأنها رجل واحد يعيش دائمًا ويتعلم باستمرار" و"فونتنل" يطلب إلى العالم أن يهجر نهائيًا فلسفة ما وراء الطبيعة وأن يتقدم دائمًا إلى الأمام معتمدًا على التجربة، وكل هذه مفرقعات عقلية وضعت تحت تأثير استبداد النفوس، وهكذا نرى منذ القرن الثامن عشر أن عدد أولئك الذين يسمون بـ "التحرريين"، و"العقول القوية" والذين يتخذون من حرية التفكير في المسائل الدينية قانونهم الخاص – قد أخذ يزداد، كما ترى الأب "بونال" يشكو من أن يرى في فرنسا ملحدين ومتحررين وعقولاً قوية وسياسيين وطبيعيين، كما نرى "بوسويه" يقرر أن عدم المبالاة بالأديان قد أصبح "جنون العصر"، ولقد كتبت "دوقة أورليان" في عام ١٦٩٩ تقول: "إننا لم نعد نعثر على شاب لا يريد أن يكون كافرًا" وبالجملة يمكن القول بأن المجهودات التي بذلت لكي تملى بالقانون وبالقوة وحدة الإيمان قد ولدت حركة إلحاد هائلة، وفي وسط هذا الجو نرى "بيل" يهاجم الاعتقادية هجومًا مباشرًا ولا يتردد في أن يطالب بالتسامح العام.

لقد أصبح الاستبداد الملكي هدفا لنقد شديد، فـ "بسكال" يكتب قائلا: "أي شيء أبعد عن العقل من أن يختار لحكم دولة الطفل الأول في المملكة. إننا لا نختار لحكم دولة من بين المارة من هو من بيت أعرق"، و"لافونتين" يرشق الملك ورجال بلاطه بعدد لا حصر له من السهام، فنراه يكتب في "تنهدات فرنسا المستعبدة" قائلاً: "إن ملوك فرنسا قد جعلوا من أنفسهم بابوات مفتين وأحبارا.. إن الملك هو كل شيء والدولة لم تعد شيئا"(١٦٠)و"بردالو" يعلن "أن الملوك ليسوا في النهاية إلا رجالاً خلقوا من أجل غيرهم من الرجال وأنهم ليسوا ملوكا من أجل أنفسهم بل من أجل الشعوب(١٦١)..."، و"فينلون" يهاجم في صراحة "لويس الرابع عشر" ويشبه فتوحاته بالسرقات، ويطالب بأن تنعقد الجمعية العمومية كل ثلاث سنوات لكي توافق على المصروفات. و"لابروبير" يكتب قائلاً: "إن النظم لا يتطلب فنا ولا علما لكي ينفذ" ويرسل صيحته الخطيرة: "لا وطن مع الظلم"(١٦٢) وفي نهاية حكم "لويس الرابع عشر" نرى مؤلفي الأغاني والمنشورات يهاجمون في عنف الملك والملكية المطلقة فـ "الملك الكبير" دعي مضحك، وصلاة "أبانا" تجوب الطرقات صلاة على غرارها تقول: "أبانا في فرساي، إن اسمك لم يعد ممجدا ومملكتك لم تعد على ما كانت عليه من العظمة، وإرادتك لم تعد مفروضة على الأرض ولا على السماء.. أعطنا اليوم خبزنا الذي يعوزنا من كافة النواحي... إلخ". وأحد مؤلفي الأغاني يرثي "للفرنسيين المساكين" الخاضعين للاستبداد، ثم لا يخشى أن يضيف قوله: "افعلوا كما فعل الإنجليز"(١٦٣).

وعدم المساواة الاجتماعية تثير نقدا مرا. فـ "بوالو" يهاجم الأشراف الذين يلتمسون مجدا باطلاً في الأوسمة والبراءات العتيقة ويظنون أنهم قد عجنوا من طين غير الذي عجن منه بقية الناس، ويعلن أن الفضيلة النفسية هي آية النبل

---

(١٦٠) التاريخ السياسي للثورة الفرنسية سنة ١٩٠١، ص٢ وما بعدها.
(١٦١) موعظة عن الطموح: ٢.
(١٦٢) السلطان أو الجمهورية.
(١٦٣) ورد في تاريخ فرنسا جـ٨، قـ١، ص٤٥٦.

الوحيدة، ثم يمجد ذلك الزمن القديم الذي كان فيه الفضل وحده يخلق النبلاء والملوك فيقول: "وأخيرًا انحدر الزمن بالفضل فرأينا الشرف ينحط إلى مرتبة السوقة، والرذيلة ترتفع إلى رتبة الشرف، والغطرسة تغطي ضعفها بلقب كاذب لكي تسيطر على الناس باسم النبالة"[١٦٤]، و"موليير" ينطق "دون لويس" في مواجهة "دون جوان" بقوله: "وماذا فعلت في هذا العالم لكي تعتبر نبيلاً.. هل تعتقد أنه يكفيك في ذلك أن تحمل الاسم والأوسمة وأنه ليس من المجد في شيء أن تولد من دم نبيل عندما تحيا حياة الأنذال.. لا... لا إن الميلاد ليس شيئًا ما دامت فضيلة النفس معدومة[١٦٥]. ويقول "لابروبير": "إن الناس يكونون معًا أسرة واحدة" كما يقول: "الشعب لا لباقة له، والكبراء لا ضمير لهم، للشعب سريرة طيبة ولكن لا مظهر له، والأشراف ليس لهم إلا مظهر ومظهر ضيق المساحة، وإذا لم يكن بد من الاختيار فإنني لن أتردد في أن أريد أن أكون من الشعب"[١٦٦]والبرجوازية الغنية لم تسلم من هجوم النبلاء وفي الفصل الشهير عن "ثروات الصدفة" يسخر "لابروبير" في وحشية من جشع محدثي النعمة ووقاحتهم وقسوتهم، ونفوسهم القذرة المعجونة من الطين والقمامة المأخوذة بالكسب والمصلحة على نحو ما تؤخذ النفوس الجميلة بالمجد والفضيلة، والمتعة الوحيدة التي تستطيع تذوقها هي جلب المنفعة أو عدم خسران أي شيء.. وأمثال هؤلاء الناس ليسوا أهلاً ولا أصدقاء ولا مواطنين ولا مسيحيين بل لعلهم ليسوا بشرًا: "إن لديهم مالاً"[١٦٧].

وحالة الشعب البائسة في الريف وما يعانيه من استغلال واحتقار يوحي لمؤلف "الصور الأخلاقية" عبارات شهيرة عن الفلاحين وقد ردوا إلى حالة الحيوانات المتوحشة ذكورًا وإناثًا وانتشروا في أنحاء الريف سودًا شاحبين وقد

---

(١٦٤) نيجانية الخامسة.
(١٦٥) "دون جوان" الفصل الرابع، المنظر الرابع.
(١٦٦) الكبراء.
(١٦٧) عن ثروات الصدفة.

أحرقتهم الشمس، وفي الليل ينسحبون إلى أكواخ كالأحجار حيث يعيشون على الخبز الأسود والماء وجذور النباتات. "إنهم يوفرون على أناس آخرين مشقة البذر والحرث والجني وأنهم ليستحقون ألا يحرموا من ذلك الخبز الذي بذروه"[١٦٨].

ويلاحظ "بوسويه" أن عبء الشقاء كله واقع على الفقراء فيصيح: "ألا فلتسمح لي يا إلهي أن أقول إنهم إذا كانوا يشكون ويهمسون ضد القضاء الإلهي فإن لهم من الحق ظلاً؛ وذلك لأنه إذا كان الجميع قد عجنوا من نفس المادة وإذا لم يكن من المستطاع أن يوجد فرق كبير بين هذا الطين وذاك الطين فلماذا نرى من ناحية السرور والمرح والرخاء ومن ناحية أخرى الحزن والبؤس والحاجة القاسية ثم الاحتقار والاستعباد فوق كل ذلك؟..." ولكي يبرر "بوسويه" القضاء نراه يقول إن هذا القضاء نفسه يأمر الأغنياء بأن يلقوا الحمل عن الفقراء "لكي تتحقق المساواة"[١٦٩]. وبعد أن يسدد "بسكال" سهام سخريته القاتلة إلى الأغنياء "الذين لديهم أربعة من الخدم" يقول "إن المساواة في الثروة[١٧٠] عدل"، و"لابروبير" يقابل بين الغني الذي يتقاضى دخلاً مقداره ١٢٠ ألف جنيه بمائة وعشرين ألف أسرة فقيرة لا تجد الدفء ولا الخبز. ثم يصيح قائلاً: "أية قسمة هذه؟! أليس في ذلك ما ينبئ في وضوح بالمستقبل؟". وهذا المستقبل سيكون عام ٨٩.

وهكذا يتضح لنا كيف أن القرن السابع عشر الحقيقي مختلف تمام الاختلاف عن الصور التي تُرسم عنه عادة وتمثله كقرن نظام واستقرار – كما يقولون – إنه لم يكن من ذلك في شيء، وإذا كانت الملكية المطلقة لم تمسك عن إرادة هذا النظام والبحث عنه فإنها لم تصل إليه؛ وذلك لأن الإنسانيات التي ظنوا تنحيتها ظلت حية حياة كاملة، وظل ينبعث عنها ذلك المجهود الصامد القوي في محاربة الاستبداد العقلي والاستبداد السياسي وعدم المساواة الاجتماعية، ثم إن نظام الحكم نفسه قد

---

(١٦٨) عن الإنسان.

(١٦٩) موعظة عن كرامة الفقراء الواضحة في الكنيسة: ٢.

(١٧٠) الأفكار: طبعة بروتجفيك: ٥ - ٢٩٩.

أخذ يميد لانهياره ببعض التصرفات الذاتية، فالملك الذي كان يحذر دائمًا النبلاء نراه يستدعي عددًا دائم التزايد في البرجوازية لتولي مناصب الإدارة، وهكذا أعدت طائفة القيادة التي ستجدها الثورة على قدم الاستعداد. و"الجزويت" أنفسهم يجعلون- في معاهد تعليمهم – الشبيبة على اتصال يومي بالمؤلفات الإغريقية واللاتينية القديمة، ويهجرون في اللاتينية لغة القرون الوسطى ليأخذوا بلغة "شيشرون" يقرؤون الصفحات التي تعبر عن حب الأثينيين والرومان للحرية والوطن والمساواة بين المواطنين، وهكذا تتكون شيئًا فشيئًا عقلية جديدة، وهكذا ينتهي المجهود الذي بذل لتنمية الإنسانيات بأن يجعلها أقل صبرًا أو أكثر ظمأً إلى نصر عاجل، وهذا النصر هو القرن الثامن عشر.

إننا في حاجة إلى مجلدات لكي نجمع كل ما مهد لوثيقة إعلان حقوق الإنسان بين عامي "١٧١٥-١٧٨٨"، والشواهد التي نهضت تناصر حرية الاعتقاد وحرية الرأي لا حصر لها، فقد رأى "مونتسكيو" في عدم التسامح "حالة دوار للروح البشرية لا يمكن أن ينظر إلى استفحالها إلا عن أنه إغماء أصاب العالم البشري"[١٧١] و"روملي" يكتب في دائرة المعارف قائلاً: "قاعدة عامة – احترام ورعاية حقوق الاعتقاد في كل ما لا يكدر صفو المجتمع، فأخطاء التفكير النظري لا تهم الدولة في شيء، وتنوع الآراء سيسود دائمًا بين الكائنات التي تبلغ من النقص ما يبلغه الإنسان"[١٧٢] ويقول "ديدرو" في نفس المرجع "إن أشد خصوم الدولة قسوة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يوحوا إلى الملوك بأن من لا يرى من رعاياهم ما يرون يصبحون ضحايا جديرة بالإعدام وغير جديرة بأن تشاطر في مزايا المجتمع"[١٧٣]، وبعد أن يصرح "هلفينيوس" بأن ما يعاقب في شخص المارق إنما هي جرأته في أن يفكر بنفسه وأن يعتقد في عقله – يضيف قوله "الملحد في

(١٧١) خطابات فارسية، ٨٥.
(١٧٢) مادة "التسامح".
(١٧٣) مادة "يضطهد".

نظر مفتي أو في نظر قسيس بوذي رجل كافر يجب أن تصعقه نار السماء – رجل يستحق الهلاك لأنه مدمر للهيئة الاجتماعية ومع ذلك فنفس هذا الملحد في نظر الحكماء رجلاً لا يعتقد في قصص الشاطر حسن.. ثم ماذا؟.. ألم يحن للتسامح أن يشرق؟.. أناس شرفاء يتباغضون ويضطهد بعضهم بعضنا في غير خجل لمنازعات حول ألفاظ، وغالبا لاختيار أخطاء، ولأنهم يحملون أسماء مختلفة من لوثريين وكلفينيين وكاثوليك ومسلمين.. إلخ"[١٧٤]. ويرى "دولباخ" في عدم التسامح "ظلمًا فيه من الحمق بقدر ما فيه من عدم الفائدة بل الإساءة إلى الإنسانية وإلى روح الحياة الاجتماعية"، "إن العنف وحده هو الذي يؤدي إلى ازدهار التعصب ويثير الاضطرابات في الدولة، وحرية التفكير والكتابة ترياق أكيد يقي من جنون التعصب وانفجاراته"[١٧٥] وعند "جان جاك روسو" أن التسامح واجب مع كافة الديانات التي تأخذ به مع غيرها، فيقول: وأما من يجرؤ أن يقول "لا خلاص لمن لا يتبع الكنيسة، فيجب أن يطرد من الدولة وذلك ما لم تكن الدولة هي الكنيسة، وما لم يكن الأمير هو رجل الدين، ومثل هذا المبدأ لا يصلح إلا للحكومات الدينية، وأما في غيرها من الحكومات فإنه مبدأ خبيث"[١٧٦]. ويقول "تورجو": "كيف يمكن أن نتصور أن أية قوة في الأرض تستطيع أن ترغم رجلاً على اعتناق دين آخر غير ذلك الذي يعتقد في قرارة نفسه وضميره أنه الحق". وفوق كل هذه الأصوات ارتفع صوت "فولتير" الذي ظل خلال أكثر من نصف قرن يبشر برسالة التسامح ويندد بآثام محاكم التفتيش والحروب الدينية، والذي خاض في الدفاع عن "كالا وسيرفان ودي لابار" تلك المعارك التي لا تزال خالدة على الزمن وإذا كنا نراه في "موسوعته عن التسامح" قد تواضع من الناحية السياسية فلم يطالب إلا بأن يترك معتنقو الديانات المختلفة في أمن وألا يضطهدوا، إلا أنه من الناحية الأخلاقية قد

---

(١٧٤) عن الإنسان ٤-١٨.
(١٧٥) "عن التشريع" ١-٢.
(١٧٦) العقد الاجتماعي ٤-٨.

كان متأثرا لأنه يطلب إلى جميع الرجال مهما تكن معتقداتهم أن يعامل بعضهم البعض كأخوة ثم ماذا؟! التركي أخ لي! والصيني! واليهودي! والسامي! – نعم.. ولم لا؟ – إن في أوروبا أربعة ملايين من السكان لا ينتمون لكنيسة روما فهل نقول لكل واحد منهم: يا سيدي، حيث إنك كافر مقضي عليك بالعذاب الذي لا مفر منه فأنا لا أريد أن آكل معك أو أن أتعامل(١٧٧).

ولا يدعو الفلاسفة بالحرية في المسائل الدينية فحسب، بل يلحون في المطالبة بحرية الفكر في كافة مظاهرها، فيكون لكل إنسان الحق في أن يعتنق الدين الذي يريده أو ألاّ يعتنق أي دين على الإطلاق، وأن يعتقد في إله كشفت عنه رسالة نبوية أو إله ميتافيزيقي، أو يعتقد في العقل وحده، كما يكون له الحق في أن يدافع عن آرائه علنا بالقلم واللسان. وتسوق حرية التفكير والتعبير رجال القرن الثامن عشر إلى فكرة الحرية الفردية بأوسع معاني اللفظ، وهي تلك الحرية التي يسميها فولتير "حرية الشخص الكاملة" بمعنى أن يكون له الحق في ألا يحاكم في أية حالة إلا تبعًا لنصوص القانون الدقيقة(١٧٨). وهذه الحرية المدنية لا يحدها كما يقول "ديدرو" – إلا الاحترام الواجب لحرية الغير: "الحرية هي الحق في أن نفعل كل ما يجيزه القانون، وإذا استطاع مواطن أن يفعل ما يحظره، فإنه سيفقد حريته، وذلك لأن الآخرين سيستطيعون جميعًا أن يفعلوا عندئذ مثلما يفعل(١٧٩).

ولم تكن حملة الفلاسفة فيما يتعلق بالمساواة في الحقوق أقل حرارة. وإذا كان "فولتير" قد رأى أن عدم المساواة الواقعية لا مفر منها على أرضنا البائسة(١٨٠) فإنه قد كتب بالرغم من ذلك يقول: "لماذا نترك فريسة للاحتقار والحطة والظلم والنهب ذلك العدد الكبير من الرجال الكادحين الأبرياء الذين يعملون في الأرض

---

(١٧٧) مذكرات عن التسامح مرفوعة إلى الملك يونية سنة ١٧٧٥.
(١٧٨) القاموس الفلسفي مادة "حكومة".
(١٧٩) دائرة المعارف مادة "الحرية المدنية".
(١٨٠) دائرة المعارف مادة "مساواة".

طوال العام لكي يطعموك ثمارها، وعلى العكس من ذلك نحترم ونرعى ونتملق الرجل المتبطل بل والشرير الذي لا يعيش إلا من ثمرة كدهم ولا يغتني إلا من بؤسهم؟"[١٨١]. ويخصص "جان جاك روسو" أهم مقال له لدراسة مصدر عدم المساواة؛ أي تلك الحالة الواقعية التي يضطر فيها الضعيف لخدمة القوى والفقير لطاعة الغني. ويريد "مابلي" مواطنين متساوين لا يقيمون وزناً في الرجال إلا للفضائل والمواهب و"يندد بذلك التفاوت الفظيع الذي نراه بين ثروات الرجال"[١٨٢] ويهاجم "ترجو" عدم المساواة أمام الضرائب فيقول: "لو أننا نظرنا إلى المسألة من الناحية الإنسانية لوجدنا أنه من الشاق أن نصفق للإعفاء من الضرائب كرجال ممتازين وذلك عندما نرى الحجز يوقع على قذر الفلاح"[١٨٣].

ويوحي حب الحرية بعدة احتجاجات ضد استرقاق الملونين. وإننا لنعرف جميعًا تلك الصفحة التي يتهكم فيها "مونتسكيو" في سخرية ناقمة من الأسباب التي كانوا يدافعون بها عن ذلك الاسترقاق. ومن الواجب أن نضم إليها فقرة من "كانديد". لقد التقى "كانديد" عند اقترابه من "سيرينام" بزنجي ممدد على الأرض لم يعد له غير نصف لباسه، أعني نصف سروال من القماش الأزرق. لقد كان ذلك الرجل المسكين مبتور الساق اليسرى واليد اليمنى – وخاطبه كانديد باللغة الهولندية قائلا: بالله.. ماذا تفعل هنا – يا أخي – في هذه الحالة المريعة التي أراك فيها؟. فأجاب الزنجي: إنني منتظر سيدي المسيو فاندر دندر التاجر الشهير – فسأله كانديد: وهل المسيو فاندر دندر هو الذي فعل بك ما أراه؟. فقال الزنجي: نعم يا سيدي – هذه هي العادة فالسروال من القماش هو كل ما يعطوننا من ملابس مرتين كل عام. وعندما نعمل في معاصر القصب وتلتهم الرحى إصبعنا يقطعون يدنا كلها، وعندما نحاول الهرب يقطعون ساقنا. ولقد وقع لي الحادثان. وهذا هو الثمن

(١٨١) القاموس الفلسفي مادة "الماذا".
(١٨٢) عن التشريع ١-٢.
(١٨٣) حديث مع حامل أختام الملك "وزير العدل" عن إلغاء السخرة.

الذي تأكلون به السكر في أوروبا – وهنا يصيح كانديد: آه يا بنجليوس.. إنك لم تكن تتوقع هذه الشناعة، لقد قضى الأمر وأصبح من الواجب أن تعدل في النهاية عن تفاؤلك – فقال كاكامبو: وما هذا التفاؤل؟.. أجاب كانديد: إنه ذلك الهوس الذي يزعم أن كل شيء حسن.. بينما نحن وسط المحن. وتساقطت الدموع من عيني كانديد وهو ينظر إلى الزنجي، ودخل مدينة سيرينام وهو يبكي(١٨٤).

وأخيرًا فإن أنباء الجهاد ضد مساوئ الحكم المطلق والمناقشات حول خير أنواع الحكومات تملأ آداب القرن الثامن عشر. وليس هنا مجال تعداد النظريات التي يجابه بعضها بعضًا. فمن ناحية نجد أولئك الذين يحاولون تعريف خير نظام سياسي في ذاته، ومن ناحية أخرى نجد أولئك الذين يظنون أنه من العبث وضع المشكلة على هذا النحو، وأن قانونًا أساسيًا لا ينقض "ليس إلا خرافة وحمقًا(١٨٥)". وأن نوع الحكومة الذي يلائم شعبًا ما قد لا يلائم شعبًا آخر، ولكل من الحكم المطلق المستنير، والملكية المعتدلة والجمهورية أنصارها. ولكن بعض الأفكار الكبيرة تبرز وسط صخب هذه المنافسات، فهم يسلمون بوجه عام بأن النظام الموافق لفرنسا هو الذي يحترم الحقوق الطبيعية للفرد. ويبلغ تمسكهم بضرورة احترام هذه الحقوق حد الموافقة على "مقاومة الظلم"، وهم مع ذلك يؤكدون في صور مختلفة أنه من الواجب احترام "المصلحة العامة"، و"المصلحة المشتركة"، و"منفعة الجميع"، و"السعادة المشتركة"، ويعارضون بين الدولة المستبدة التي تحكم الأفراد وبين الأمة التي تجمع المواطنين. ولقد كان "مابلي"، و"روسو" أكثر من دفع روح الديمقراطية إلى الأمام، فيقول "مابلي": إن من الواجب أن تضع الأمة نفسها قوانينها وذلك لأنها مكونة من كائنات عاقلة(١٨٦). وكلنا يعرف نظرية "العقد الاجتماعي" الخاصة بسيادة الشعب التي لا يمكن التنازل عنها ولا تقسيمها

---

(١٨٤) كانديد ف ١٩.
(١٨٥) القاموس الفلسفي مادة "القانون السالنيكي".
(١٨٦) هواجس عن النظام الطبيعي والسياسي للجماعات السياسية.

وبالإدارة العامة المستقيمة دائما، والتي "تهدف دائما إلى المصلحة العامة"[١٨٧]، ولكن فكرة الأمة قد كانت من الذيوع بحيث نرى هيئة محافظة كيرلمان باريس يعلن: "إن للأمة حقوقيا". وعدد من يمجدون الوطن شعرا ونثرا خلال القرن الثامن عشر لا يكاد يحصى، وهم يؤكدون – على حد تعبير "لابروبير" – "إن ذلك الوطن لا يمكن أن يعيش في الاستبداد" وهم يحيون فيه مقدما وليد الحرية. و"فولتير" يرسل بيته الشهير: "ما أغلى الوطن على القلوب الطيبة المنبت"، وهو يفسر كيف أن الرجل المضطهد المستغل يعتبر في وطنه محروما من الوطن، ويضيف: إن الرجل الذي لا يفكر إلا في مصالحه المادية يحرم نفسه من الوطن، ويقول: "إن المرء ليتساءل بينه وبين ضميره هل يحب رجل المال وطنه حبا قلبيا[١٨٨]...".

وإنني لأكرر أننا لا نستطيع أن نورد هنا كل ما مهد خلال القرن الثامن عشر لإعلان حقوق الإنسان، فالوقائع والنصوص تتجاوز كثرتها كل حد، ومع ذلك فإنه من الواجب أن ندل على خاصيتين يتميز بهما الجو الفكري والأخلاقي الذي تنبعث عنه هذه الوثبة، وهاتان الخاصيتان هما:

أولا: الإيمان بالتقدم.

ثانيا: الحماسة للفضيلة.

لقد شهد القرن السابع عشر المعركة الشهيرة التي قامت بين أنصار القديم وأنصار الحديث، ولقد كان القرن الثامن عشر قرن أنصار الحديث، فنراه يندفع نحو العقل والعلم، ويطبق على كل شيء في جرأة قاعدة "ديكارت"، فيدعو في مجال الحقائق الإنسانية إلى محو كافة المبادئ والآراء المتحجرة والأفكار التي لا

---

(١٨٧) العقد الاجتماعي "الباب الثاني" ص ١، ٢، ٣.

(١٨٨) القاموس الفلسفي مادة "وطن".

سند لها غير قدمها، ويتابع السير في نفس الاتجاه وذلك لأن هنا عصورًا يتلفت فيها الناس نحو الماضي، وعندما يأخذهم اليأس من أن يحسنوا صنعًا نراهم يجعلون من الأزمنة الخالية العصور الذهبية وجنات الأرض. وهناك عصور أخرى يتردد فيها الناس ويلمحون الأحسن ولكنهم لا يجدون في أنفسهم الجرأة لمحاولة تحقيقه. وأخيرًا هناك عصور تنتصر فيها تلك الشجاعة النادرة، وهي الشجاعة العقلية التي يستشعر أصحابها النزوع إلى الجديد وتذوقه ثم الجرأة على أن يعيدوا النظر في كل ما يلوح راسخًا مقدسًا. ولقد كان هذا القرن – قرن الفلاسفة – مدفوعًا بهذه الحماسة الفتية المستبشرة، وكان من المنطق أن ينتهي إلى تصريحات "كوندورسيه" التي يؤكد فيها: "أن قابلية الإنسان للكمال – في الواقع – غير محدودة. وأن تقدم هذه القابلية – التي أصبحت مستقلة عن كل فكرة تريد إيقافها – لا نهاية له غير بقاء هذه الأرض التي ألقتنا فيها الطبيعة"(١٨٩) وهذه الفكرة – فكرة القابلية للكمال اللا نهائي – فكرة ثورية بأعمق معاني اللفظ، وهي التي ستنفث الشجاعة في نفوس رجال عام "٨٩" لكي يشنوا المعركة الحاسمة ضد قوى الماضي. ولقد كان جوابهم على حجة القرون قولهم: "إلى الأمام.." وهذا هو شعار العقل الذي أخذ في الانتصار. إلى هذه الثقة في التقدم – ثقة مستندة إلى أسباب عقلية – يضاف الشعور بالحماسة للفضيلة وهو شعور يختفي ويظهر كما نعلم. ففي عصر من العصور يجرؤ الناس على أن يجهروا بحبهم للخير وضرورة إخلاصهم لمثل أعلى، وفي عصر آخر يصبح الشك صفة عامة. وعندما يسود هذا الشك يعتقد الناس أو يتظاهرون بالاعتقاد بأن التجرد عن المصالح ليس إلا مجرد ألفاظ، وأن الفضيلة ليست إلا رذيلة متنكرة. ولقد آثر القرن الثامن عشر في صراحة الموقف الأول، وهو قرن متوثب مستخف ساخر ولكنه يوجه سخريته ضد الأثرة والحقارة والقسوة ويضعها في خدمة الفضيلة. وأستاذ السخرية في هذا القرن

---

(١٨٩) تخطيط للوحة تاريخية عن تقدم الروح الإنسانية.

لا يخجل من أن يتخذ عناوين لكتاباته مثل "صيحة الدم البريء"، أو "ثمن العدل والإنسانية" وهو يتحدث في صراحة عن استنكاره لبشاعة القسوة والظلم، كما يتحدث عما يستشعر من رحمة أخوية نحو الضحايا، وهو لا يتردد في أن يهز فرنسا كلها لأن أناسا أبرياء عذبوا أو أعدموا. وفي مجموع آداب ذلك القرن تجد إشادة طليقة بالعدل وحسن الصنيع ومحبة البشر وروح التضامن الاجتماعي. ومن "مونتسكيو" الذي يتغنى بسعادة "الترجلوديد" الطاهرين إلى "جان جاك روسو" الذي يحيي نعم الحياة البسيطة الأخوية، نجد تيارا مستمرا يمجد روح الخير في كافة مظاهرها. ولقد صبت السخرية منذ ذلك الحين على تلك "الحساسية" التي جعلت رجال ذلك العهد لا يخجلون من إظهار توجعهم لآلام البائسين وولههم بمحاسن الفضيلة، ووصفت هذه الحالة النفسية بالبله، ولكنه لا خطر من مثل هذه الصفة إذ لا ضير أن يكون المرء أبله على نحو ما كان المدافع عن "تكالاه" ومؤلف "كانديد"، وعلى أية حال فهناك حقيقة ثابتة هي أن تلك الحماسة للفضيلة التي طالما مجدها "روسو" قد أخذت تظهر على المسرح السياسي منذ الساعات الأولى للثورة، ولم يشعر واضعو وثيقة إعلان حقوق الإنسان بأنهم هدف للابتسام عندما أكدوا أن أسباب الامتياز المشروع إنما هي المواهب والفضائل.

وبينما أخذت الإنسانيات في القرن الثامن عشر تدعو إلى إعلان حقوق الإنسان كان الاستبداد يصر إصرارا أعلى على الدفاع عن الماضي، فـ "لويس الخامس عشر" لا يفكر في إعادة مرسوم "نانت" ولا في التخفيف من وطأة الحكم المطلق في ميدان حرية الفكر، حتى لنرى "فولتير" يرسل إلى الباستيل في القرن المسمى بقرن الضوء، و"ديدرو" إلى سجن "فانسين"، وكتاب "إميل" يحرق، و"دي أتالوند" الشاب يحكم عليه بتهمة إهانة الدين بقطع لسانه ويده اليمنى ثم إحراقه فوق نار هادئة. و"الشيفالييه دي لابار" يعذب لنفس التهمة قبل أن يعدم. وفي ١٦ أبريل سنة ١٧٥٧ يصدر أمرٌ ملكيٌ يتضمن المواد الآتية:

المادة الأولى: يعاقب بالإعدام كل من تثبت إدانته بتأليف أو التسبب في تأليف وطبع كتابات ترمي إلى مهاجمة الدين أو إثارة النفوس أو المساس بسلطتنا أو تكدير النظام والسلام في مملكتنا.

المادة الثانية: يعاقب أيضًا بالإعدام من يتولى طبع هذه الكتابات وأصحاب المكاتب الموزعون وجميع الأشخاص الآخرين الذين يعملون على انتشارها بين الجمهور[١٩٠].

وعندما أثار هذا القانون الوحشي السخط انعقدت جمعية رجال الدين في عام ١٧٨٠ وطالبت بتشريع أقل قسوة ولكن أكثر دقة في التنفيذ، "فالمجرمون سيعاقبون بالغرامات المالية وبالفصل والحرمان من الوظائف وامتيازات المواطن" وذلك باعتبار المجرم – في غير حالات العودة المتكررة – شخصًا أصيب بالعدوى[١٩١].

وهكذا يحتفظ الاستبداد القديم بنزعاته خلال القرن الثامن عشر، وكان هذا هو السبب في أن محاولات الإصلاح التي نجمت في حكم لويس السادس عشر قد ظلت مجرد محاولات، ومع ذلك فإن نظام الحكم القائم عندئذ قد أصيب إصابة قاتلة بالرغم من غطرسته، فقد حملت فورة الإنسانيات حقوق الإنسان إلى الخارج، حتى لنقرأ في وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية: "إن الطبيعة قد جعلت جميع الناس متساوين في الحرية". وفي الداخل اجتمع الضغط الشعبي إلى ضغط الأفكار فأصبحت الثورة لا مناص منها. فهناك أولاً ضغط البرجوازية، وهذه الطبقة لم تَكُفّ خلال القرن الثامن عشر عن تكوين الثروة وتحصيل الثقافة، فهي تشتري الأرض والوظائف وتقرأ كتب الفلاسفة. وهي تضيق ذرعًا بالحط من قيمتها أمام القانون، وهي تحس بصلاحيتها للمساهمة في حكم البلاد، وهي التي قادت – في الواقع – الحوادث في بادئ الأمر. ومن الممكن أن يقال إن البرلمان قد

(١٩٠) مجموعة القوانين الفرنسية القديمة، مجلد ٢٢، ص ٢٧٢.
(١٩١) تاريخ فرنسا "للافيس" مجلد ٩، ف١، ص ١٦٢.

ابتدأ الثورة حتى قبل أن تجتمع الجمعية العمومية. ولكن الانتفاضة الشعبية تلحق الانتفاضة البرجوازية. وفي صفحة شهيرة بحق يقول "مشليه" إنه لكي نفهم الحوادث الأولى التي تعتبر ثورية بالمعنى الصحيح يجب أن نعلم ماذا كان يجري في بؤرة الشعب عام "١٧٨٩"، ثم يضيف: "ومع ذلك فإننا نستطيع هنا أن نحدس ما كان يجري بتأملنا فيما جرى بعد ذلك، فلا شك أن كل فرد كان قد حكم بينه وبين نفسه حكمه النهائي على الماضي، ولا شك أنه كان قد أدان ذلك الماضي إلى غير رجعة قبل أن يضرب ضربته. وقد أصبحت غريزة الأخذ بالثأر عند الشعب لا ترى في التاريخ غير سلسلة طويلة من الآلام، وعادت إلى الأبناء روح آبائهم الذين تألموا خلال قرون طويلة وماتوا في صمت وأخذت تلك الروح تنطق بألسنتهم"[١٩٢]. وهذه العبارات المؤثرة غنية بالحقائق. وما يستطيع المرء أن يحصي ما كان – خلال العهد القديم – من احتجاجات العمال والفلاحين وتمرداتهم. فمنذ القرن السادس عشر رأينا عمال الطباعة يتهمون "السادة" أثناء أحد الإضرابات بأنهم يتغذون بعرقهم ودمائهم. وفي القرن السابع عشر نرى "الزملاء" يكونون جمعيات سرية تنجح أحيانًا في رفع مستوى الأجور بالرغم من مطاردة السلطة لها، وفي القرن الثامن عشر تتكون جمعيات عمالية تأخذ على عاتقها تقرير نظام للدفاع عن حقوق أعضائها. وعبثًا تحظر الملكية على الصناع أن يتركوا محال عملهم دون إذن خاص بالتسريح وأن يجتمعوا في هيئات تحت ستار جماعات "الزمالة" أو غيرها "وأن يعتصموا فيما بينهم لكي يلحق بعضهم بعمل أو يخرجه من عمل عند أصحاب الأعمال". ولقد كانت الروح المعنوية عندئذ أقوى من القانون حتى لنرى عمالاً يدافعون بنجاح عن مصالحهم المهنية، ويشكون إلى السلطة ما يشعرون به من نزوع إلى استبعادهم، وتلك الشكوى لم تكن لتظل بغير صدى، فرجل كـ "ترودين" يرفض أن يعاقب العمال الذين يفسخون عقد عملهم عقابًا جسيمًا ويعلن: "إنه لمبدأ مقرر في فرنسا أن العمال ليسوا عبيدًا"[١٩٣].

---

(١٩٢) تاريخ الثورة: ١-٢.
(١٩٣) تاريخ فرنسا "لافيس"، جـ٩، ف١، ص٢٤٢.

وعالم الفلاحين الذي قاسى الأهوال في القرن السادس عشر من جراء الحروب الدينية والذي لم يكف خلال القرن السابع عشر عن الحركة والتمرد. ففي سنة ١٦٣٥ قامت حركات التمرد في جوار أجن، وبردو، وبريجين. وفي سنة ١٦٣٦ في "الليموزان"، و"بواتو". وفي ١٦٣٧ في جاسكونيا. وفي ١٦٣٨، وسنة ١٦٣٩ في نورمانديا. والتي كان إخمادها وحشيا فشنق الفلاحون ومزقوا أحياء، ولكنهم ماتوا "دون أن يعلنوا ندمًا على أخطائهم". وفي حكم "لويس الرابع عشر" ولد البؤس انفجارات جديدة، فمن اضطرابات إلى حركات تمرد مسلحة أو انتفاضات ثورية في "لافال"، ومقاطعة بولونيا سنة ١٦٦٢. وفي "كليرمون" سنة ١٦٦٣. وفي "البيارن" و"بيجور" سنة ١٦٦٤، وفي "الفيفارية" سنة ١٦٧٠. وفي "شمبانيا" سنة ١٦٨٠، وفي سنة ١٧٠٩، بينما كان "الدوفان" ولي العهد يصيد الذئاب رأى نفسه محاطًا بالفلاحين وهم يصيحون: "إلى الخبز"... ومن البديهي أن هؤلاء الثائرين قد عوقبوا عندئذ في قسوة لا مثيل لها، فالجنود المرابطون في "بريطانيا" لم يكن لهم عمل كما تقول "مدام دي سيفيني" غير القتل والسرقة، وأولئك البائسون الذين كانوا يفلتون من الحبل والعجلة كانوا يرسلون على السفن للتعذيب. ولكن كل هذه الحركات الثورية الصادرة عن اليأس – كانت تلفت أنظار بعض أفراد الطبقات الحاكمة، ولم يكن من النادر أن نرى حكامًا يشيرون في انفعال إلى بؤس الفلاحين. ثم إنه من الواضح أن كل هذه المجهودات التي كانت تخمد دائمًا وتعود دائمًا إلى الظهور من جديد لم يكن بد من أن توقظ عند المضطهدين وعيًا بحقوقهم كبشر. ولقد درس المسيو "جان بيلان" في كتاب "حديث العرائض" "الشكايات" التي حررت في المدن والريف أثناء السنين الأولى للثورة. وهذه الدراسة البالغة الغنى والجدة تظهر أنه قد كانت في الأوساط الشعبية عندئذ بوادر تفكير سياسي يثير الإعجاب بغزارته[١٩٤]، ولقد كان هذا التفكير ثمرة لتلك الحركة

(١٩٤) منطق الفكرة الفعالة وفكرة المنفعة الاجتماعية أثناء الثورة الفرنسية، ظهرت سنة ١٩٣٩.

الواسعة التي قامت في العهد القديم للمطالبة بالحقوق ودفعت جموع العمال والفلاحين إلى التمرد مرات عديدة؛ وذلك لأن الكفاح تربية أيضًا. وإذا كانت الإنسانيات الحديثة تظهر بنوع خاص في الكتب من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر – فإنما يرجع ذلك إلى أن الرجال يمرون والنصوص تبقى ثم لأن الأفكار تتحدد في سهولة أكبر وسط صمت حجرات الكتّاب، وتحت أقلامهم. ومع ذلك فهذه الأفكار تحيا أيضًا غامضة – وإن لم تكن أقل قوة – وسط الجماهير، التي وإن لم تحددها في دقة إلا أنها تلمحها، وبفضل حماستها وتضحياتها تجعل منها قوات فعالة. وهكذا نرى كيف أن حقوق الإنسان قد صاغها "الفلاسفة" وأرادها شعب فرنسا قبل أن تعلنها الجمعية العمومية الكبيرة الثائرة.

الفصل الخامس

وثيقة حقوق الإنسان

فاتحة كما هي خاتمة

وثيقة إعلان حقوق الإنسان كما رأينا تعتبر إذن خاتمة – فمن الديمقراطيين الأثينيين إلى فلاسفة القرن الثامن عشر نرى حركة تقود نخبة الغرب في دروب الحرية والمساواة والمصلحة العامة. وفي عصور الارتداد ذاتها عندما نرى التعصب يعصف "والدهماء" يوطئون بالأقدام – نعثر على الرغم من ذلك بنفر من رجال الفكر ورجال العمل يقومون على تعهد النار المقدسة. ولقد كان لتضافر الأفكار والشعوب خلال أكثر من ألفي عام الفضل في انبثاق تلك الوثيقة الشهيرة في عام "٨٩"، والمبادئ التي تعلنها هذه الوثيقة غنية منذ نشأتها بتراث إنساني ضخم من التجارب، وهي تحمل في ثناياها القيم الأساسية وآراء الحكماء وإرادة الشعوب والتضحيات العديدة التي قدمت بين يدي المثل الأعلى – ومن هنا تعتبر محاولة إلغاء هذه الوثيقة بمثابة تبديد مجهود عشرين قرناً. وللتاريخ بل وللعقل الإنساني أن يصف بالجنون مثل تلك المحاولة.

والذي أريد أن أختتم به هذا البحث هو أن أبين كيف أن وثيقة إعلان حقوق الإنسان تعتبر بدءاً كما تعتبر خاتمة، فهي كما تتوج مجهوداً تمهد لمجهود آخر. والواقع أن المبادئ التي أعلنت في عام ٨٩ كانت من الغنى بقوتها الفتية وروحها الثورية العميقة بحيث لا يمكن القول بأنها قد طبقت يوماً ما.

والجميع يعلمون كيف أن أعضاء الجمعية التأسيسية أنفسهم تراجعوا مذعورين من جرأتهم ذاتها. وإذا كانوا قد أنجزوا بلا ريب في بضعة أشهر عملاً ضخمًا، فإنهم لم يجرؤوا على إلغاء الملكية وتقرير حق الانتخاب العام وإبطال الرق في المستعمرات. وإذا كانت "الكنفنسيون" الأكثر جرأة قد خلقت الجمهورية الديمقراطية وصاغت مبادئ عام ٨٩ في وثيقة جديدة أكثر دقة فإن ضرورات الدفاع الوطني قد اضطرتها إلى إقامة الديكتاتورية وبمجيء نابليون يحدث الارتداد إلى الاستبداد وهكذا يلقي على عاتق رجال القرنين التاسع عشر والعشرين عبء إدخال حقوق الإنسان في الحياة على نحو نهائي. ولو أننا درسنا عمل هؤلاء الرجال لانتهينا إلى النتائج الآتية:

١- لقد أدخلت فرنسا في الحياة المبادئ التي تؤسس حرية الفكر.

٢- أدخلت فرنسا أيضًا في الحياة المبادئ التي تؤسس حق الانتخاب العام.

٣- لم تصل فرنسا إلى تأسيس حقوق الإنسان في المجال الاقتصادي.

وبمعنى آخر، إن مبادئ وثيقة حقوق الإنسان تبرز في المجالين الفكري والسياسي. وأما المجال الاقتصادي فقد ظل ينتظر مجهودًا آخر كمجهود عام "٨٩".

لقد لقي أبطال حقوق الإنسان في كفاحهم لتثبيت حرية الضمير من رجال الكنيسة الكاثوليكية مقاومة عنيدة خلال القرن التاسع عشر كله. ففي ٢٩ مارس سنة ١٧٩٠ أعلن البابا أن المراسيم التي أصدرتها الجمعية العمومية بتقرير حرية الفكر في المسائل الدينية تعتبر جريمة دينية – وقد أثار منها بنوع خاص تلك النصوص التي تبيح لغير الكاثوليكي شغل كافة الوظائف المدنية والعسكرية في البلديات. وهاجم "جريجوار السادس عشر" تلك الحكمة الكاذبة الحمقاء أو بالأحرى ذلك الهذيان الذي يقول بوجوب توفير حرية الاعتقاد وضمانها لكل فرد. وأدان "بيوس التاسع" ذلك الرأي الخاطئ الذي يهدد الكنيسة الكاثوليكية وخلاص الأرواح

تهديدًا قاتلاً، والذي سماه سلفنا "جريجوار" بالهذيان ونعني به اعتبار حرية الاعتقاد والعبادة حقًا خاصًا لكل إنسان. وكتب "ليون الثاني عشر" عن حرية العبادة يصفها بأنها "منح للحرية واستعباد للروح في حمأة المعصية". ولقد كان على أنصار حقوق الإنسان أن يخوضوا معركة مستمرة ضد هذه النظرية التي أخذ بها كاثوليكو فرنسا والتي سيطرت خلال أكثر من قرن على الحياة السياسية كلها، وذلك إلى أن استطاعت الجمهورية الثالثة في النهاية وبعد الأحداث المعروفة أن تغلب نظرية عام "٨٩" فأصبح اليوم لكل فرد من أصحاب الفكر الحر أو الكاثوليك أو البروتستانت أو الإسرائيليين أو المسلمين نفس الحرية في أن يدافع عن معتقداته، فهم متساوون أمام القانون والكنائس منفصلة عن الدولة، والقانون يرفض الاعتراف بصحة "النذور" التي يدعو الرجال أو النساء التخلي بواسطتها عن جزء من الحقوق التي تضمنتها "وثيقة الإعلان". وجامعة فرنسا "مدنية" بمعنى أنها لا تتخذ من المعتقدات الدينية المختلفة أي موقف معها أو ضدها كما أنها لا تعلم الأطفال والشبان غير احترام العقل والأخوة الإنسانية.

"والقوانين المدنية" الكبيرة التي لا تزال لصيقة بها أسماء "فري"، و"فردينان بويسون"، و"ليون برجوا"، و"كليمنفو"، و"فالديك روسو"، و"كومب"، و"فيفاني"، و"جورس"، ما هي إلا تطبيق لمبادئ عام "٨٩" على الحياة. وهذه القوانين مهددة اليوم، ففي مقاطعتنا بغرب فرنسا ينتهز رجال الدين فرصة حرية التعليم لكي يمنعوا أرباب الأسر الفقيرة أو الخاضعة اقتصاديًا من أن يرسلوا أطفالهم إلى "المدرسة المدنية". ومن بيدهم السلطة التنفيذية والسلطة الإدارية لا يطبقون قانون فصل الدين عن الدولة بروحه، ويسلكون إزاء الكنيسة نفس المسلك الذي كان يمكن سلوكه فيما لو كانت الكاثوليكية قد ظلت دين الدولة. وأخيرًا إذا كان من الحق أن بعض الكاثوليك قد استنكروا قوة الفاشية والعنصرية عندما هاجمت الكنيسة فإنه من الحق أيضًا أنه عندما حل "موسوليني" جمعيات حرية الفكر رأينا البابا يحيي فيه

رجل العناية الإلهية، والأب "جانفييه" في فرنسا يصيح قائلاً: "ها قد وجد رجل خارق بقوته وذكائه يعطينا مشيئًا غير متوقع، لقد نهض ضد الطوائف المعادية للكنيسة المتوهمة أن في قدرتها تهديد الكنيسة. لقد حل تلك الجمعيات التي أظهرت "السلطات العليا" منذ زمن طويل أنها عدوة للحقيقة والأخوة والسلام، واتخذ تعاليم سيدنا المسيح نفسها أساسًا لحكومته. لقد وقع اتفاقية يعترف فيها بأولوية الكنيسة على الدولة، ويؤكد في روعة تلك الحقائق الإنسانية التي تقول بأن الفصل بين الدولة والكنيسة محال في الواقع وأن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة، وأنه من الخير والعدل أن تكون هناك ديانة رسمية للدولة.

حرية الاعتقاد إذن منكورة ومهددة في الوقت الحالي من رجال الدولة من جهة، ومن الفاشيين والعنصريين من جهة أخرى، ولكن الجمهورية الثالثة قد برهنت بالرغم من ذلك على أنه من الممكن أن تمر تعاليم "وثيقة الإعلان" إلى الحياة بحيث لا يعود الأمر أمر انتصار بل أمر استنفاذ نتائج انتصار وتنميتها، وأنه مهما تكن صعوبات هذه المهمة، فإنه من المأمول أن المناظر البشعة التي يقدميا إلى العالم ارتداد الدول الفاشية إلى التعصب والعنصرية – من المأمول أن تساعد هذه المناظر الفرنسيين بل وكافة البشر على فهم سمو النظم التي تقوم على أساس "وثيقة الإعلان" أي على احترام الفكر والضمير والكرامة المعترف بها للشخصية البشرية.

لقد كان انتصار حقوق الإنسان في المجال السياسي جزئيًا فحسب، وذلك لأنه بعد المعارك والانقلابات التي يتكون منها تاريخ فرنسا الداخلي في القرن التاسع عشر، لم تستطع الجمهورية الثالثة أن تنجح في إقامة نظام مطابق من جميع النواحي لمبادئ عام "٨٩". فإلى جوار المجلس المنتخب بواسطة الشعب انتخابا مباشرا يوجد لدينا "مجلس أعلى" يُختار أعضاؤه بواسطة هيئات محدودة، ومع ذلك يستطيع وفقًا لأحكام الدستور نفسه أن يعطل قرارات النواب. ومن جهة أخرى فإن النظام المسمى بالتمثيل النسبي – وهو الذي وافق عليه أخيرا مجلس النواب، من

شأنه أن يعطي مكاتب الأحزاب عددًا من الحقوق التي يختص بها الشعب وفقًا لوثيقة الإعلان. وأخيرًا فإن تكرار التفويض "بالسلطات المطلقة" لعدد من الحكومات قد أوحى بأن النظام البرلماني لا يسير سيرًا طبيعيًا وأن السلطة التشريعية المنتخبة بواسطة المواطنين قد أخذت تنحني شيئًا فشيئًا أمام السلطة التنفيذية. ومع كل هذا فقد بقي أن الاقتراع العام موجود في بلادنا، وأنه قد كان في بعض الأحيان مصدر السلطة الحقيقية، والمثل الذي قدمته إنجلترا يبين أنه من السهل الحد من سلطات "المجالس العليا"، ومعنى ذلك أنه لا يلزمنا إلا تحرير بضعة نصوص من السهل صياغتها لكي نطبق مبادئ عام "٨٩" على الحياة السياسية تطبيقًا كاملاً.

ومع ذلك فإن المجال الاقتصادي هو المجال الذي يظهر فيه بمنتهى الوضوح أن "وثيقة الإعلان" ليست إلا بداية. ولسنا نقصد من ذلك إلى توجيه اللوم لأعضاء الجمعية التأسيسية بسبب موافقتهم على المادة السابعة عشرة الشهيرة التي تقضي بأن حق الملكية "حق مقدس لا يجوز المساس به"، وذلك لأنهم قد أرادوا بذلك النص تحرير الأراضي من "الحقوق الإقطاعية" وتحرير الفلاحين. فالقول بأن حقل المزارع لا يجوز أن يمس معناه أن يحظر على "الأسياد" إطلاق خيولهم وكلاب صيدهم فيه، ولقد كان هذا الإصلاح الصادر عن روح العدل الدقيقة استجابة لروح الثورة العميقة. ولكن "الوثيقة" تتضمن من جهة أخرى في المادة الثانية نصًا يقضي بأن الملكية حق طبيعي كالحرية والأمان ومقاومة الظلم سواء بسواء. ولما كان من الواجب أن يكون كل إنسان حرًا وأن يعيش في أمان وأن يقاوم الظلم، فإنه من الواجب أيضًا أن يكون كل إنسان مالكًا. إلا أن هذه النتيجة التي يتضمنها النص لا تفصح عنها الوثيقة بلفظ صريح، وهي إذا كانت تحمي حق من يملكون بالفعل إلا أنها لا تفعل شيئًا لتضمن لغير المالكين الحق في الملكية، بل أنها عندما تواجه العمال الذين لا يملكون لكي يعيشوا غير أدمغتهم وأذرعهم نراها تحظر عليهم تكوين الجمعيات المهنية والالتجاء إلى الإضراب، وبذلك تسلمهم

مغلولي الأيدي والأرجل إلى من يمتلكون أدوات العمل، وهكذا نرى أنه إذا كانت المادة السابعة لا تعترف بأي تفاوت إلا ما يقوم على المواهب والفضائل، فإن التفاوت بين أصحاب الأعمال والعمال وبين السادة والخدم لا يقوم إلا على أن البعض مالكون والآخرون لا يملكون شيئًا. وأكثر من ذلك خطورة أن يسمح – باسم الحرية – لمن يملكون أدوات العمل باستخدامها كما يشاء هواهم المطلق، وهكذا تتكون سلطة واقعية ليس للأمة عليها أي سلطان.

ولقد كان كل هذا من الشذوذ بحيث لم تتردد جمعية "الكومفنسيون" من التدخل في الحياة الاقتصادية فأصدرت قانونًا يقضي بالإعدام على من يحاولون احتكار مواد الغذاء الضرورية، كما فرضت فرضًا إجباريًا بمليار فرنك على الأغنياء، وأصدرت قانون الحد الأعلى، وشكلت "لجنة مواد المعيشة"، وأعطتها سلطة مطلقة في مراقبة الإنتاج الزراعي والصناعي. وذهب "روبسبير" إلى أبعد من ذلك ففكر في مشروع جزئي لتوزيع الملكيات، وأراد "سان جست" أن ينتزع الأراضي "من جميع اللصوص" وأن يعطي أراضي "لجميع البائسين"، ومن هنا صدرت تلك المراسيم الشهيرة المعروفة بمراسيم "شهر فانتوز"، وهي التي تقضي بنزع ملكية جميع أعداء الجمهورية وتوزيعها بالمجان على المواطنين الفقراء. كل هذه المحاولات تظهر بوضوح أن رجال الثورة في القرن الثامن عشر أنفسهم كانوا يرون أن المبادئ التي تضمنتها وثيقة إعلان حقوق الإنسان كانت تتطلب إصلاحات اقتصادية عميقة، ولكن حكم "نابليون"، ثم العودة إلى النظام الملكي قد ألغيا طبعًا حتى مجرد النزوع إلى الإصلاح، ومع ذلك فإن تقدم العلوم والاكتشافات الميكانيكية تقدمًا مفاجئًا ولد عصرًا إنسانيًا جديدًا هو عصر الآلة الذي غير مجموع الحياة الاقتصادية تغييرًا عميقًا. والذي أريد أن أبينه في الصفحات التالية هو أن النظام الاقتصادي الحالي يعتبر بحكم مبادئه المسيطرة اعتداء مستمرًا على المبادئ التي قررتها وثيقة إعلان حقوق الإنسان.

إن النظام الذي نسير عليه اليوم يسمى عادة بالنظام الرأسمالي، ولكن هـذا الاصطلاح غامض، وذلك لأن عبارة رأس المال ليس لها معنى دقيق الحدود، والحياة الاقتصادية الحديثة قد تضمنت دائما وجود رؤوس أموال أى أموال منقولة أو ثابتة يسعى أصحابها إلى استثمارها، ولكن الرأسمالية التى يدل معناها الواسع على استخدام رؤوس الأموال تتخذ مظهرين مختلفين تمام الاختلاف، وذلك حسبما تكون هذه الأموال ملكا لصاحب وملكا للآخرين، وحسبما تكون المنافسة أو الاتفاق بين أصحاب الأموال، والمظهر الثاني هو اليوم المظهر المسيطر فأصحاب الأعمال الكبيرة ومديروها لا يغذونها بأموالهم الخاصة وأموال أسرهم، بل بالأموال التي يقدمها صغار المدخرين ومتوسطيهم. وهم فوق ذلك بدلاً من أن ينافس بعضهم بعضاً، نراهم قد اعتادوا التجمع فيما يسمى بـ "التراست" التي تسيطر على ميادين الاقتصاد المختلفة من بنوك إلى صناعات الصلب إلى مناجم الفحم إلى النسيج إلى السماد إلى الكهرباء.. إلخ.

والنتيجة من كل هذا أننا نرى اليوم نظاماً إقطاعياً جديداً (إمبريالياً "المحرر") يقوم في بلاد حقوق الإنسان. وإذا كانت الثورة عام ١٧٨٩ لم تترك عندنا دوقات لبرجونيا أو كونتات لبريطانيا يسيطرون على هذا الجزء أو ذاك من المقاطعة، فإن النظام الاقتصادي الحالي قد خلق بارونات للحديد والفحم والسماد والبنوك، وهم يسيطرون منفردين على هذا الجزء أو ذاك من الاقتصاد ومجتمعين على الاقتصاد كله. هل السلطة التي تملكها هذه الإقطاعية المالية أقل من السلطة التي كانت تملكها الإقطاعية الأرضية في العهد القديم؟ إنها لسلطة أكبر من عدة نواح.

الإقطاعيون الجدد يتحكمون في صغار الرأسماليين ومتوسطيهم أي في المساهمين الذين أودعوا لديهم مالهم دون أن يكون لهم في الواقع أي إشراف على طريقة استخدام هذا المال. إنهم يسيطرون على صغار الزراع والمقاولين والتجار ومتوسطيهم الذين يضطرون للخضوع لإرادة التراست خوفا من خوض المعارك يعرفون من قبل أنهم فاقدوها. وأنهم يسيطرون بواسطة تحديد الأجور على جميع

أولئك الذين يضطرون للخضوع – بحكم حرمانهم من أدوات الإنتاج – إلى تأجير عمل أدمغتهم وأذرعهم إلى من يحرزون تلك الأدوات. إنهم يسيطرون – بواسطة تحديد الأسعار – على مجموع المستهلكين الذين يضطرون – بحكم إلغاء المنافسة – إلى الدفع بدون مناقشة. وهكذا نرى أن فرنسا العاملة كلها قد أصبحت خاضعة لسيطرة "رؤساء التراست" أي – المائتي أسرة التي تحدث عنها "دلادييه". وعلى إرادة هذه الحفنة من الرجال الذين يتعاملون في رؤوس أموال الآخرين يتوقف مستوى حياة مجموع الأمة. وهكذا لا نبالغ إذا قلنا إن سطوتهم تفوق سطوة الأشراف في النظام القديم. ولقد يرد على ذلك بأن السلطات العامة الصادرة عن الشعب تستطيع في الوقت الحاضر أن تقاوم رجال المال بل ومن واجبها أن تقاومهم، وهذا صحيح من الناحية النظرية، ولكن هؤلاء الإقطاعيين الجدد قد اكتشفوا منذ عهد بعيد فن استبعاد الدولة، والرشوة هي أسمك أسلحتهم، فتراهم يرمون شباكهم على وزير، وعلى رجال السياسة لكي ينتزعوا منهم بالمال القرارات المريحة التي يريدونها. ومن هنا تأتي كل الفضائح المنتشرة في تاريخ الجمهورية الثالثة كما تنتشر المعالم في الطرق. ولكن ثمة وسيلة أخرى أكثر من السابقة غلة وهي وضع رجال المال أيديهم على الصحف باسم حرية الصحافة، وذلك إما بشرائها وإما بالسيطرة عليها بمنحها الإعلانات التي لا تستطيع أن تعيش بدونها أو حرمانها منها. وعندما يمتلكون هذا السلاح الخطير نراهم يستعملونه بطرق ثلاثة، أولها: أن ينظموا حملات سباب وتشهير ضد رجال السياسة الذين يرفضون طاعتهم، وهناك وريقات خاصة "صحف" مختصة لهذه الغاية.

وثانيهما: اتخاذ التدابير اللازمة لكي تفوز الحكومات المطيعة بتلك الثقة التي تنجح بفضلها في عقد القروض، وأما الحكومات العاصية فمآلها إلى الاندحار أمام إذاعة الذعر الاقتصادي المنظم. وأخيرا تأتي الطريقة الثالثة وهي أخطرها جميعا إذ نرى "الصحافة الكبيرة" المعدة إعدادا فنيا قويا تبسط تأثيرها المباشر على الرأي

العام أي على الناخبين، وبفضل الأخبار المغرضة أو الكاذبة تملي على جانب كبير من الرأي ... اتجاهات تفكيره، وبذلك نرى الملايين من الفرنسيين المضللين يخدمون على غير وعي منهم ألاعيب السيطرة المالية وهم يعتقدون في سذاجة أنهم يخدمون المصلحة العامة. ولما كانت مقاومة السلطات العامة قد انمحت فإننا نرى إقطاعية "التراست" تسيطر على الحياة الاقتصادية على نحو يبلغ من القحة ما لم تبلغه إقطاعية الأراضي. وإنه لمما يستلفت النظر أن هذه الإقطاعية قد أظهرت من الناحية الفنية غباوتها. فالجرأة قد أعوزتها في الغالب، وهي أكثر حرصاً على المكاسب العاجلة منها على البرامج العامة، وبدلاً من أن تستفيد بذكاء من الإمكانيات المدهشة التي خلقها تقدم العلوم والاكتشافات الميكانيكية، نراها تعمل في عناد – كما أظهرت "جاك دبوان" – لتنظيم "الندرة". وفي الوقت الذي أصبح فيه من الممكن نشر "الوفرة" نرى رؤساء الاقتصاد – وكأنما قد أصابهم مس – يحرقون المخزون، ويغلقون المصانع وينقصون من مساحة الأرض المزروعة ويضعفون من قوة شراء الجماهير، ويزيدون من عدد المتعطلين، وبعد كل هذا يشكون من عدم كفاية الإنتاج، ويطالبون – في جد – بأن تعود فرنسا إلى العمل!!

هذا التناقض الذي قد لا يكون له مثيل في تاريخ الاقتصاد المعروف، يظهر إلى أي حد يصل أولئك "الرؤساء" في استخدامهم المحزن للسلطة التي اختلسوها. ومع ذلك فإننا حتى لو افترضنا جدلاً أنهم قد أحسنوا استخدام تلك السلطة، فإن ذلك لن يخفي حقيقة اختلاسهم لها، ذلك الاختلاس الذي يكون جريمة مباشرة ضد "إعلان حقوق الإنسان".

تنص وثيقة الإعلان" على أن الملكية "حق طبيعي" ومع ذلك فمعظم الفرنسيين لا يملكون شيئا.

تنص "وثيقة الإعلان" على أن الملكية "حق لا يجوز أن يمس"، ومع ذلك فالفلاح في أرضه والمقاول الصغير في مكتبه والتاجر الصغير في حانوته، مضطرون إلى الخضوع لإرادة "التراست" الإقطاعية.

تنص "وثيقة الإعلان" على أن التفاوت المشروع هو ما يقوم على المواهب والفضائل فحسب، ومع ذلك فليست المواهب ولا الفضائل هي التي تمكن الإقطاعيين الجدد من أن يأمروا بينما يطيع بقية الفرنسيين.

تنص "وثيقة الإعلان" على أن التفاوت الاجتماعي لا يمكن أن يكون له أساس غير المنفعة المشتركة، ومع ذلك فالامتيازات التي يتمتع بها رؤساء "التراست" مضادة للمنفعة المشتركة.

تنص "وثيقة الإعلان" على أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأن أية هيئة أو فرد لا يستطيع أن يزاول سلطة لا تصدر عنها، ومع ذلك فإن سيادة الأمة تحيطها كل يوم قوة "التراست" وسلطة رؤساء "التراست" لا تصدر بأي نحو عن الأمة.

تنص "وثيقة الإعلان" على أن حرية التعبير عن الأفكار حق من أثمن حقوق الإنسان وأن كل مواطن يستطيع بناء على ذلك أن يتكلم ويكتب ويطبع في حرية، ومع ذلك فإن الإقطاعيين الجدد قد أخذوا – في الواقع – يضعون أيديهم على وسائل التعبير عن الأفكار.

وهكذا يقفز إلى البصر أن النظام الاقتصادي الحالي يتضمن اعتداءً يومياً على وثيقة إعلان حقوق الإنسان. وهل يمكن أن نستنتج من كل ذلك سوى ضرورة القيام في المجال الاقتصادي بمثل ما قام به عام ١٧٨٩، إذا أردنا أن نظل أوفياء لروح وثيقة الإعلان؟

ليس هنا مجال التعرض للوسائل المختلفة التي يمكن أن يتم بواسطتها ذلك الإصلاح العظيم، وكل ما أستبيحه لنفسى هو أن أظهر كيف أن التقدم الكبير الذي

حققته العلوم والاكتشافات الميكانيكية قد أصبح يسمح لرجال القرن العشرين بتنظيم "الوفرة" أي بأن يكونوا أكثر جرأة في المسائل الاجتماعية من رجال نهاية القـــرن الثامن عشر، ولكي نعطي فكرة أكثر دقة عن المبادئ التي يمكن أن تعلنهـــا فـــي المجال الاقتصادي حركة مثل حركة سنة ٨٩ فإنني أورد هنا نص المواد الثمانيـــة الأولى من مشروع لتكملة وثيقة حقوق الإنسان وضعته رابطة حقوق الإنسان فـــي مؤتمرها الذي عقدته بمدينة "ديجون" في ٢١ يوليو سنة ١٩٣٦.

ديباجة مشروع تكملة وثيقة حقوق الإنسان
الذي وضعته رابطة حقوق الإنسان عام ١٩٣٦

لقد سجلت حقوق الإنسان "الطبيعية" المقدسة غير القابلة للتنازل في وثيقة إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩ ولقد تأكدت مبادئها ووسعت في مشروع "روبسبير" الذي وافق عليه اليعقوبيون في أبريل عام ١٧٩٣ وفي الوثيقة الثانية لإعلان الحقوق التي وافقت عليها جمعية "الكونتسيون" الوطنية في ٢٩ مايو سنة ١٧٩٣. وهذه المبادئ قد أسست الديمقراطية السياسية، ولكن التطور الاجتماعي بخلقه مشاكل جيدة من جهة، وتقدم العلوم والاكتشافات الميكانيكية بتمكيننا من حلول جديدة من جهة أخرى – قد جعلا من الواجب أن تؤسس نفس المبادئ الديمقراطية الاقتصادية وذلك بمحو كافة الامتيازات.

المادة الأولى:

حقوق الكائن البشري تقرر دون تمييز بسبب الجنس "أنثى أو ذكر" أو العنصر "سامي أو آري..إلخ" أو الأمة أو الدين أو الرأي.

هذه الحقوق التي لا تقبل التنازل ولا الفناء لصيقة بالشخصية البشرية ومن الواجب أن تحترم في كل زمان ومكان، وأن يكون لها من الضمانات ما يحميها من كافة أنواع الظلم السياسي والاجتماعي، ومن الواجب أن تنظم دولياً حماية حقوق الإنسان، وأن توضع لها الضمانات بحيث لا تستطيع أية دولة أن ترفض تطبيق هذه القوانين على أي كائن بشري يعيش في أرضيا.

المادة الثانية:

الحق في الحياة هو أول حقوق الإنسان.

المادة الثالثة:

الحق في الحياة يتطلبه حق الأم في الرعاية المعنوية، والعناية المادية والموارد المالية التي تستلزمها وظيفتها، وحق الطفل في كل ما هو لازم لاستكمال تكوينه الجسدي والروحي، وحق المرأة في إلغاء استغلال الرجل لها إلغاء تاماً، وحق الشيوخ والمرضى والعجزة في نظام الحياة الذي يتطلبه ضعفهم، وحق الجميع في الاستفادة من كافة وسائل الحماية التي يحققها العلم وذلك على قدم المساواة.

المادة الرابعة:

- الحق في الحياة يتضمن:

١- الحق في عمل محصور بحيث يترك أوقات فراغ، وفي أجر مجز بحيث يستطيع الجميع أن يساهموا في الرخاء الذي يدنيه تقدم العلم والاكتشافات الميكانيكية يومًا بعد يوم من متناول البشر ذلك الرخاء الذي يمكن ويجب أن يضمنه للجميع توزيع عادل.

٢- الحق في تثقيف ملكات كل فرد بثقافة عقلية وأخلاقية وفنية وعملية كاملة.

٣- الحق في القوت لجميع العاجزين عن العمل.

المادة الخامسة:

لجميع العاملين الحق في أن يساهموا شخصيا أو بواسطة ممثليهم في إعداد خطة الإنتاج والتوزيع والإشراف على تطبيقها بحيث لا يعود هناك أي مجال لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان وبحيث يضمن للعمل أجر عادل، وبحيث تستخدم قوى الابتكار التي يزكيها العلم لمصلحة الجميع.

المادة السادسة:

الملكية الفردية لا تعتبر حقا إلا عندما لا تسبب أي ضرر للمصلحة المشتركة ولما كانت الملكية التي تأخذ شكل التجمع في منظمات مسيطرة قائمة على المصالح الشخصية "كارتل – وتراست – واتحادات البنوك" تهدد التضامن القائم بين المواطنين والدولة تهديدا قويا فإنه من الواجب أن تعود إلى الأمة وظائف تلك الملكية.

المادة السابعة:

حرية الآراء تتطلب أن تكون الصحافة وكافة وسائل التعبير عن الرأي متحررة من سيطرة قوة المال.

المادة الثامنة:

إن الأخطاء التي ترتكب ضد المجموعة ليست أقل خطرا من الأخطاء التي ترتكب ضد المواطنين.

ممثلو الشعب والموظفون الممنوحون من الأمة سلطة الإدارة أو الإشراف على الاقتصاد لا يمكن أن تكون لهم أية مصلحة، أو أن يقبلوا أية وظيفة أو أي مركز أو أية مزية في المؤسسات الاقتصادية التي يشرفون أو كانوا يشرفون عليها.

من الواضح أن هذه المواد تلخص المبادئ التي يمكن بواسطتها تغيير النظام الاقتصادي الظالم الأحمق الذي نخضع له الآن في حياتنا، وكل ما أريد أن أبرره هو أن هذه المبادئ تساير وثيقة عام ٨٩ وهي لا تعدو تطبيق روحها على الحالة الراهنة، فإذا كانت الثورة التي قامت منذ مائة وخمسين عامًا قد حققت الحرية الفكرية والحرية السياسية، فإننا لن نعدو مد عملها بشق السبل أما الشعب الفرنسي، بل وكافة الشعوب نحو التحرر الاقتصادي.

بقيت نقطة واحدة وهي الخاصة بالناحية الدولية.

إن مجرد حديث وثيقة عام "٨٩" عن "حقوق الإنسان" يفيد أن النص الذي وافقت عليه الجمعية التأسيسية يتضمن فكرة اعتبار الشعوب مثل الأفراد أحرارًا متساوين. وهذا هو السبب في أننا لا نكاد نحصي ما صدر منذ عصر الثورة من دعوات إلى الإخاء بين الشعوب، ففي ٢٠ مايو سنة ١٧٩٠ يطلب "فولني" من الجمعية أن تعلن:

١- أنها ترى أن مجموعة الجنس البشري لا تكون إلا هيئة اجتماعية واحدة هدفها السلام والسعادة للجميع ولكل عضو من أعضائها.

٢- أنه في داخل هذه الهيئة الاجتماعية العامة الكبيرة تتمتع الشعوب والدول - معتبرة كأفراد - بنفس الحقوق الطبيعية وتخضع لنفس قواعد العدالة التي يتمتع بها ويخضع لها الأفراد في الهيئات الاجتماعية الجزئية والثانوية.

وفي ٢٠ يونيو سنة ١٧٩٠ قال "دانيتون": "لما كان من الواجب ألا تكون للقضية حدود غير حدود العالم فإنه يقترح شرب نخب لصحة وحرية وسعادة الجنس البشري". وفي أواخر نفس شهر يونيو هذا صاح "كابل ديمولان" قائلا: فلنأمل أن ينمحي قريبا تقسيم العالم إلى ممالك حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشري، وفي ٢٣ أغسطس سنة ١٧٩٠ يدعو "ميرابو" في لهفة إلى "ميثاق اتحاد الجنس البشري". وفي ٢٤ أبريل سنة ١٧٩٣ يقترح "روبسبير" الموافقة على أربع مواد تقول الأولى منها "إن رجال جميع البلاد أخوة ومن الواجب أن تتعاون الشعوب المختلفة وفقا لمقدرتها كما يتعاون المواطنون في الدولة الواحدة".

كل هذه النصوص تدل على أن "المواطنين" المشبعين بمبادئ وثيقة الإعلان أرادوا تحقيق الأخوة بين الشعوب، فالوطن في أساسه ليس انطواء على النفس، بل انطلاقا نحو الجنس البشري ونحن نعلم كيف أن مجهودات المستبدين "لخنق الحرية الناشئة" قد اضطرت فرنسا إلى أن تحمل السلاح، وكيف أن الدفاع عن الحق قد انحدر في ظل الإمبراطورية إلى حروب وغزو، وفي أعقاب حرب سنة ١٩١٤ العالمية أخذت الشعوب تؤسس – وقد أدركت بشاعة المجازر الدائمة التجدد – تلك "العصبة الدولية" التي كان باستطاعتها أن تقيم السلام على أساس القانون والعدل، ولكن سوء الطالع قد شاء أن تنشأ هذه العصبة في أعقاب صراع دامٍ، وفي وقت كانت فيه حزازات النفوس لم تهدأ بعد، ومن ثم لم تبلغ من "الديمقراطية" المبلغ الذي كان يؤمل، ومع ذلك فإنها بالوضع الذي اتخذته كانت تمثل بلا ريب أعظم مجهود بذله البشر لقتل الحرب، وليس من شك في أن أولئك الذين سددوا إليها ضربات خائنة بدلا من أن يحاولوا تقريبها قد ارتكبوا جرما أثيما، وإذا كان بعض حكام فرنسا قد اشتركوا – لنكد الطالع – في هذا الجرم، وإذا كانت إحدى الوزارات الفرنسية قد غدرت – في خيانة – بميثاق جنيف، عندما ثارت مشكلة الحبشة، وفتحت الباب للحرب – فإن الشعب الفرنسي قد ظل وفيا للمثل الأعلى العظيم الذي حدده ودافع عنه "ولسون"، و"بريان"، و"هريو".

وفي مشروع تكملة وثيقة إعلان حقوق الإنسان الذي وافقت عليه جمعيـــة حقوق الإنسان في مؤتمرها بديجون نجد المواد الآتية بعـــد المـــواد التـــي ســـبق أن أوردناها:

المادة التاسعة:

لكل أمة حقوق وواجبات إزاء الأمم الأخرى التي تكون معها الإنسانية ومـــن الواجب أن تصبح الديمقراطية العالمية المنظمة بواسطة الحرية الهدف السامي للأمم.

المادة العاشرة:

حقوق الإنسان تستنكر الاستعمار المصحوب بـــالعنف والاحتقـــار والظلـــم السياسي والاقتصادي، وهي لا تبيح غير تعاون أخوي مستمر فـــي ســـبيل خيـــر الإنسانية الكاملة لكرامة الشخصية ولكافة المدنيات.

المادة الحادية عشر:

حق الحياة يتضمن إلغاء الحرب.

المادة الثانية عشرة:

إن أية ظروف لا يمكن أن تبرر استثارة شعب لآخر وكافة المنازعات يجب أن تسوى بالصلح أو بالتحكيم أو بقضاء دولي تعتبر أحكامه إجبارية، وكـــل دولـــة تتهرب من ملاحظة هذا القانون تضع نفسها بذلك خارج الجماعة الدولية.

المادة الثالثة عشرة:

تكون الأمم فيما بينها هيئة اجتماعية.

لكل شعب يهاجم، الحق في أن يدعو الجماعة الدولية إلى المساهمة في الدفاع عنه، وعلى كافة الشعوب واجب النهوض لرد الحق المعتدى عليه إلى نصابه.

المادة الرابعة عشرة:

أساس كل هذه الحقوق هو واجب الهيئة الاجتماعية في أن تكافح الظلم في كافة مظاهره وأن تنشئ المواطنين على ذلك، وأن تعمل للرقي العقلي والأخلاقي كما تعمل لسعادة الأفراد والشعوب وأن تلقنهم روح السلام والتسامح وأن تدعو كما دعت الثورة الفرنسية إلى سيادة العقل والعدل والأخوة فوق الأرض.

إن الأفكار الواردة في هذه النصوص تعتبر امتدادا طبيعيا لوثيقة ١٧٨٩ وهكذا يظهر كيف أن هذه الوثيقة التي تعتبر خاتمة ونتيجة لمجهود ضخم استمر أكثر من عشرين قرنا، تعتبر أيضا "بدءا" لأنها تمحو وتؤسس. إنها تهدم وتبني. لقد بلغ من غناها بالممكنات البالغة الجدة أننا لا نزال حتى اليوم وبرغم مرور قرن ونصف عاجزين عن تحقيقها بالفعل وهي لا تزال حتى اليوم حبلى بقوة فتية، ونحن إذ نحتفل بعيدها لا تلتفت أفكارنا إلى الماضي إلا لكي نحسن إعداد المستقبل.

خاتمة

إني لآمل أن أكون قد أظهرت المكان الذي تحتله وثيقة إعلان حقوق الإنسان في تاريخ الغرب الأخلاقي وإنها لم تكن ارتجالاً فخمًا، ولم تكن وليدة الصدفة، بل كانت ثمرة لإعداد بطيء استمر خلال القرون، فالإنسانيات الإغريقية والإنسانيات الرومانية قد ساهمت كلها في إنتاجها، ومجهود رجال الفكر قد أيده دائمًا مجهود القوات الشعبية، كما أيده ذلك التوثب للعدالة الذي لم يقف عن إثارة الدهماء والعمال والعبيد والفلاحين وحفاة الأقدام، وهكذا عندما أعلنت حقوق الإنسان ظهرت وقد حملت بفضل المجهود السابق الجسيم من القيم ما جعلها تنطلق من فم فرنسا انطلاقًا طبيعيًا نحو الجنس البشري كله وتشق له حتى اليوم سبلاً جديدة. وينتج من هذه الملاحظة أنه لكي نلغي "إعلان حقوق الإنسان" – كما يريد الفاشيون والعنصريون – يجب أن نعود بالإنسانية القهقرى وهي عودة ستكون أشد نكالاً من تلك التي حدثت عندما حلت البربرية محل الحضارة الإغريقية الرومانية.

هل نستطيع أن نصيح باستحالة مثل هذا الأمر؟ إننا لن نأسف أن نقول لا، إن درس الماضي يسمح لنا بأن نثق بالمستقبل، فالملحمة البشرية منذ عصر الكهوف إلى عصر العلم والآلات هي تاريخ تقدم: تقدم في مجال العقل والعدل والأخوة، وقيمة الإنسان كلها تتركز في أنه قابل للكمال، وليس لدينا أي مبرر لأن نتصور أنه سيكف عن تلك القابلية، وإذا كان هناك عصر يلوح فيه مثل هذا الخوف فاقدا لكل مبرر، فهو لا ريب عصرنا الحالي، فالعلم قد حقق في الخمسين سنة الأخيرة من التقدم ما لم يحققه خلال القرون الأربعة السابقة، والاكتشافات الميكانيكية قد حققت من الأحلام ما كان يلوح أنه سيظل أحلامًا منذ آلاف السنين، والروح قد أدركت على الأقل ذلك النظام الإنساني الأخوي النبيل الذي يستطيع العقل ووفرة الخيرات أن يقتلا فيه الضغائن بين الشعوب.

ومن هنا لا يخالجني شك في أن العلم والحب سينتهيان باكتساح البؤس والقبح، وأن الإنسانية ستسير فرحة مستبشرة نحو مقدرات لا نستطيع أن نلمح اليوم ما فيها من روعة وإشراق. إلا أنه إذا كان مما لا شك فيه أن التقدم حقيقة وإنه مما لا شك أيضا أن هذا التقدم كثيرًا ما يقطع سيره وقوف أو حتى لكأن المجموعات البشرية تمتلك كميات محدودة من القوة الخالقة، وكأن أولئك الذين حملوا لنا في الزمن مشعل الأمل البشري، قد استنفد المجهود قواهم، فاضطروا إلى التسليم. ولهذا عندما نرى اليوم حربًا صليبية تنظم في قلب أوروبا ضد التقدم فإنه من الواجب أن ننتبه وأن نحذر. وعندما نرى الشعوب التي كانت حتى الأمس تسير في الطليعة تتقهقر على نحو مزر. يجب أن نستيقظ وأن نسهر لأن الحملة التي توجهها الفاشية ضد "إعلان حقوق الإنسان" إنما هي حملة موجهة ضد الإنسان نفسه، وإذا شاء سوء الطالع أن تنتصر هذه الحملة فإن الغرب سيضطر إلى التسليم كما سلمت قديمًا مصر واليونان وروما، وستوقد النيران في بقاع أخرى من العالم بينما يغطى ظلام الليل أوروبا.

إن علينا نحن الفرنسيين الذين ضربنا المثل منذ مائة وخمسين عامًا التزامًا خاصًا ومسئولية خاصة "وللنبل تبعات" لقد أطلقنا في عام "٨٩" الكلمات التي هزت العالم، ونفثت فيه الأمل في تحرر قريب كامل، ونحن مطالبون بأن نظل في مستوى تاريخنا المجيد وإلا حكم علينا بالانحلال. إن رعاة أشرارًا يحاولون اليوم تحطيم شجاعتنا. إنهم يريدوننا أن نعتقد أن المثل الأعلى والفضيلة والعقل والحب ليست إلا ألفاظًا، وأن الهدف الأسمى لكل فرد يجب أن يكون "النجاة بجلده" دون أن يقلقه في شيء أن هذا الجلد جلد مغفل أو جبان. إنهم يسمون التنكر لكل مطمح نبيل "واقعية". لقد سمعناهم أخيرًا يطلقون لفظة "سياسة السلم" بل "سياسة السلم الكامل" على تلك السياسية التي تسمح بحرب "أثيوبيا" وحرب "أسبانيا" وحرب "الصين" واستعباد "النمسا"، و"تشيكوسلوفاكيا"، و"ألمانيا" ولم يبق إلا أن يطلبوا إلينا

إنكار حقوق الإنسان لمصلحة حقوق القوة، وأن تنكس فرنسا كوطن للحرية أمام العنصرية والفاشية. ولكن.. لا.. لقد استطاعت سفسطة المال أن تضلل الرأي العام في بلادنا، ولكن فرنسا ستظل فرنسا، وهي تجهل الجبن، ولن تعرف الانثناء، وإذا كانت الإنسانية قد سارت إلى الأمام فإنما كان ذلك لأنه وجد دائمًا – حتى في أحلك العصور – رجال مثاليون لا يتطرق الوهن إلى عزمهم – رجال دائمو الاستعداد للتفاني، بل للتضحية القصوى في سبيل العقل والعدل، والروح التي تحركهم قد ظلت روحنا، إننا لا نعلم أن أسباب الحياة أهم من الحياة ذاتها، وقد عقدنا العزم على ألا نهرب ولأولئك الذين تدفعهم المصالح الحقيرة إلى العمل على قتل الحرية والكرامة البشرية، أن يطلقوا ما شاءوا من أسباب ضد الثورة الفرنسية، ولكن الوثيقة العظيمة ستظل قائمة احتجاج خالد وأمل لا يهزم. إننا سنحافظ عليها ونوسع من مداها، ولن تستطيع تيارات الضغينة أن تنتصر عليها.

ألبير بابيه

الوثيقة الدولية
لإعلان حقوق الإنسان
١٩٤٨/١٢/٨

لم تكد تتكون هيئة الأمم المتحدة حتى فكر المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لها في وضع مشروع بإعلان حقوق الإنسان ومشروع باتفاق دولي يتضمن تلك الحقوق، ومشروع ثالث بالوسائل العملية اللازمة لتنفيذها. وبالفعل ألف المجلس المذكور لجنة من ثمانية عشر عضواً لوضع هذه المشروعات الثلاثة وسماها "لجنة حقوق الإنسان" وبعد أن خصصت تلك اللجنة ثلاث دورات وما يقرب من عامين لإنجاز هذه المهمة سواء في "ليك سكس" أو في "جنيف" تقدمت إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي بمشروع لإعلان حقوق الإنسان وببعض تخطيطات لمشروع اتفاق دولي بتلك الحقوق، وفي الجلسة المائة والاثنين والأربعين التي عقدتها الجمعية العمومية لهيئة الأمم في ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٤٨ قررت الجمعية تحويل هذه الوثائق على اللجنة الثالثة للهيئة. وها هو التقرير الرسمي للجنة الثالثة المذكورة عن بحثها لتلك الوثائق ونتيجة ذلك البحث ومنه يتبين القارئ تاريخ هذه المشروعات وخطواتها.

تقرير اللجنة الثالثة

(المقرر – المسيو لوت ممثل هاييتي)

١- طبقًا للمادتين ٦٢ و٦٨[١٩٥] من ميثاق هيئة الأمم ألف المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجنة من ثمانية عشر عضوًا باسم "لجنة حقوق الإنسان" ومهمتها إعداد مشروع لوثيقة دولية بإعلان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ومشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات ودراسة وسائل تنفيذ هاتين المادتين.

٢- بعد أن خصصت لجنة حقوق الإنسان ثلاث دورات وما يقرب من عامين – سواء في ليك سكس أو في جنيف – لهذا العمل تقدمت إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي بمشروع لإعلان حقوق الإنسان وببعض تخطيطات لمشروع اتفاق دولي.

٣- في الجلسة المائة والاثنين والأربعين في سنة ١٩٤٨ قررت الجمعية العمومية تحويل البند الثالث عشر من ملحق جدول أعمال دورتها الثالثة العادية وهو الخاص بمشروع إعلان حقوق الإنسان والوثائق الملحقة به – إلى اللجنة الثالثة.

٤- بجلستها الرابعة والتسعين قررت اللجنة الثالثة ألاّ تبحث غير مشروع إعلان حقوق الإنسان، وأما الوثيقتان الأخريان الخاصتان بالاتفاق الدولي وبوسائل التنفيذ فقد رأت اللجنة أنهما ليست في حالة تسمح ببحثهما بحثًا مجديًا.

---

(١٩٥) تنص المادة ٦٢ على اختصاصات هذا المجلس، وأما المادة ٦٨ فتنص على حقه في تكوين لجان مختلفة لتحقيق أهدافه.

٥- بجلستها الرابعة والثمانين ناقشت اللجنة الثالثة المشروع الذي وضعته لجنة حقوق الإنسان، ووافقت على معظم مواده بإجماع الأصوات، وقد أفسحت المجال لتفسير التصويت، مما مكن جميع ممثلي الدول المختلفة من إبداء تحفظاتهم أو إيضاح معنى تصويتهم أو تحديد المعاني التى يعطونها لبعض الاصطلاحات. وقد سجل كل هذا في مضابط جلسات اللجنة.

٦- لقد كان هناك خلاف في قبول عدة تعديلات وفي صعوبة ضمان المطابقة الدقيقة بين هذه النصوص في اللغات الرسمية المختلفة، وأخيرا كان في الحرص على التنسيق المنطقي ما دعا اللجنة الثالثة إلى تكوين لجنة فرعية مهمتها درس وثيقة إعلان حقوق الإنسان في مجموعها أي درس التسع والعشرين مادة والديباجة وذلك من ناحية واحدة هي ناحية العرض والتوفيق والتنسيق.

٧- ونتيجة عمل هذه اللجنة الفرعية هو ما بحثته من جديد وناقشته ووافقت عليه اللجنة الثالثة – في جلساتها الممتدة من الجلسة المائة والأربع والسبعين إلى الجلسة المائة والثماني والسبعين – وهو ما يكون المشروع الآتي:

- للإعلان الدولي لحقوق الإنسان، واللجنة الثالثة توصي الجمعية العمومية بالموافقة عليها.

٨- في الجلسة المائة والستين وافقت اللجنة الثلاثية على مشروع قرار خاص بحق الشكوى.

٩- وفي جلستها المائة والستين وافقت على مشروع قرار خاص بمصير الأقليات.

١٠- وفي جلستها المائة والثماني والسبعين وافقت اللجنة على مشروع قرار خاص بالنشر والإذاعة الواجب توفيرهما لوثيقة إعلان حقوق الإنسان الدولية.

١١- وفي جلستيها المائة والثماني والسبعين وافقت اللجنة على مشروع قرار خاص ببحث المجلس الاقتصادي والاجتماعي في تاريخ قريب لمشروع الاتفاق الدولي ووسائل التنفيذ.

١٢- وبناء على ذلك توصي اللجنة الثالثة الجمعية العمومية بالموافقة على هذه الوثائق الخمس.

(أ) مشروع دولي لإعلان حقوق الإنسان

ديباجة

حيث إن الاعتراف بالكرامة المستقرة في جميع أعضاء الأسـرة الإنـسانية وبحقوقهم المتساوية غير القابلة للتنازل هو الأساس الذي تقوم عليه الحرية والعدل والسلام في العالم. وحيث إن تجاهل حقوق الإنسان واحتقارها قد أدى إلى ارتكاب أعمال وحشية تثير ضمير الإنسانية، وحيث إنه قد أعلن أن أسمى ما يتطلـع إليـه الإنسان هو تحقيق عالم تتمتع فيه الكائنات البشرية بحرية الكلام والاعتقاد وتتحرر من الخوف والبؤس. وحيث إنه من الجوهري أن تحمى حقوق الإنـسان بواسـطة نظام قانوني حتى لا يضطر إلى الثورة كحل أخير ضد الظلم والاضطهاد. وحيـث إنه من الجوهري العمل على تنمية العلاقات الودية بين الأمم وحيـث إن شـعوب الأمم المتحدة قد أعلنت من جديد في الميثاق إيمانها بحقـوق الإنـسان الأساسـية وبكرامة وقيمة الشخصية البشرية وبمساواة الرجال والنساء في الحقوق، كما أعلنت عزمها على أن تعزز التقدم الاجتماعي وأن تهيىء ظروفاً أحسن للحياة وسط حرية أكمل. وحيث إن الدول الأعضاء قد تعهدت بأن تضمن بالتعاون مع منظمة هيئـة الأمم المتحدة الاحترام العالمي الفعلي لحقوق الإنسان وحرياتها الأساسية. وحيـث إن وحدة النظر إلى هذه الحقوق والحريات من الأهمية في المكـان الأول بالنـسبة لتحقيق هذا التعهد، فإن الجمعية العمومية تعلن هذه الوثيقة الدولية لحقوق الإنـسان كمثل أعلى مشترك تسعى إلى بلوغه كافة الشعوب، وكافة الأمم، وذلك لكي يحاول جميع الأفراد وتحاول جميع الهيئات الاجتماعية – وقد اسـتقرت بنفوسـهم هـذه النصوص – أن يعملوا بواسطة التعليم والتربية على تنمية واحترام هـذه الحقـوق والحريات وضمان الاعتراف بها، وتطبيقها فعلياً بواسطة إجراءات تدريجيـة فـي المجالين القومي والدولي، وذلك سواء بين شعوب الدول الأعضاء ذاتيـا أو بـين شعوب الأراضي الموضوعة تحت إشرافها.

المادة الأولى:

يولد الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق مزودين بالعقل والضمير، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الأخوة.

المادة الثانية:

لكل إنسان أن يتمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذه الوثيقة، وذلك بدون أي تمييز وخاصة ما كان بسبب الجنس واللون والذكورة أو الأنوثة واللغة والدين والرأي السياسي أو أي رأي خلافه والأصل الوطني النازح منه الفرد أو الأصل الاجتماعي وحالة الغنى أو الفقر والمركز العائلي أو أي مركز خلافه.

المادة الثالثة:

تمتد الحقوق الواردة في هذه الوثيقة إلى جميع سكان الأراضي الموضوعة تحت الوصاية والأرض غير المتمتعة بالحكم الذاتي. وذلك على قدم المساواة مع سكان البلاد ذات السيادة.

المادة الرابعة:

لكل فرد الحق في الحياة وفي الحرية وفي أن يعيش آمنًا مطمئنًا.

المادة الخامسة

لا يجوز أن يعيش إنسان في الرق أو الاستعباد، والرق والنخاسة – في كافة صورهما – محظوران.

المادة السادسة:

لا يجوز أن يعذب إنسان أو توقع عليه عقوبات قاسية غير إنسانية أو مزرية بالكرامة.

المادة السابعة:

لكل إنسان الحق في أن يعترف له في كل مكان بشخصيته القانونية.

المادة الثامنة:

الجميع متساوون أمام القانون، ولكل فرد – دون أي تمييز وعلى قدم المساواة – الحق في أن يحتمي به، وللجميع الحق في الحماية ضد كل تمييز يعتبر خروجًا على هذه الوثيقة وضد كل تحريض على هذا التمييز.

المادة التاسعة:

لكل إنسان الحق في الالتجاء الفعلي إلى القضاء الوطني المختص بالنظر في كل اعتداء على الحقوق الأساسية المعترف له بها في الدستور والقوانين.

المادة العاشرة:

لا يجوز القبض على أحد أو حبسه أو نفيه بإجراء تحكمي.

المادة الحادية عشرة:

لكل شخص الحق على قدم المساواة التامة في أن تسمع دعواه بطريقة عادلة وعلنية أمام محكمة مستقلة وغير متحيزة لتقضي في حقوقه والتزاماته أو في وجود أساس لكل اتهام يوجه إليه في المسائل الجنائية.

المادة الثانية عشرة:

١- كل متهم بعمل جنائي مفروض براءته إلى أن تثبت إدانته قانونا بتحقيق علني تتوفر فيه كافة الضمانات اللازمة لدفاعه عن نفسه.

٢- لا يجوز أن يحكم بإدانة أحد لعمل أو ترك عمل لم يكن معاقبا عليهما وقت ارتكابهما بموجب القانون الوطني أو الدولي، كما أنه لا يجوز توقيع عقوبة أشد من تلك التي كانت توقع وقت ارتكاب العمل الإجرامي.

المادة الثالثة عشرة:

لا يجوز أن يتعرض أحد لتدخل تحكمي في حياته الخاصة أو في أسرته أو منزله أو مراسلاته، ولا أن يعتدى على شرفه وسمعته. ولكل إنسان الحق في حمايـــة القـــانون ضد مثل هذا التدخل وذلك الاعتداء.

المادة الرابعة عشرة:

١- لكل فرد الحق في التنقل بحرية وفي اختيار مسكنه داخل الدولة.

٢- لكل إنسان الحق في أن يغادر أي بلد بما في ذلك بلده وأن يعود إليه.

المادة الخامسة عشرة:

١- لكل إنسان الحق إزاء الاضطهاد في أن يبحث عن ملجأ وأن يستفيد من وجود هذا الملجأ في بلاد أخرى.

٢- لا يجوز أن يحتج بهذا الحق في حالة اتخاذ إجراءات قائمة على أساس حقيقي نتيجة لجريمة من جرائم القانون العام أو لأعمال مضادة لمبـــادئ وأهداف الأمم المتحدة.

المادة السادسة عشرة:

١- لكل فرد الحق في أن يكون له جنسية.

٢- لا يجوز أن يحرم أحد من جنسيته بإجراء تحكمي ولا أن يحرم من حقه في تغيير جنسيته.

المادة السابعة عشرة:

١- لكل رجل وامرأة الحق منذ سن البلوغ في الزواج وتكوين أسـرة دون أي قيد يرجع إلى الجنس أو الجنسية أو الدين وحقوقهما متساوية من حيث الزواج أثناء قيامه وعند انفصامه.

٢- لا يجوز أن يبرم الزواج إلا بموافقة الزوجين في حرية ورضا تام.

٣- الأسرة هي العنصر الطبيعي والأساسي للمجتمع ولها الحق في حماية الهيئة الاجتماعية والدولية.

المادة الثامنة عشرة:

١- لكل فرد الحق في الملكية سواء بصفة فردية أو جماعية.

٢- لا يجوز حرمان أحد من ممتلكاته بإجراء تحكمي.

المادة التاسعة عشرة:

لكل إنسان الحق في حرية التفكير والاعتقاد والديانة، وهذا الحق يتضمن حرية تغيير الديانة والاعتقاد كما يتضمن الحرية في الجهر بالديانة أو الاعتقاد سواء بصفة فردية أو في جماعة، وسواء أكان ذلك في السر أو في العلن وذلك بواسطة التعليم ومزاولة الطقوس والشعائر والمراسم.

المادة العشرون:

لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، بما يتضمنه ذلك من الحق في ألاّ يُزعَج بسبب آرائه، والحق في أن يستقصي ويتلقى وينشر – دون اعتبار للحدود – الأخبار والآراء بأية وسيلة من وسائل التعبير.

المادة الحادية والعشرون:

١- لكل إنسان الحق في حرية الاجتماع وتكوين الجمعيات السلمية.

٢- لا يجوز أن يرغم أي فرد على الانضمام إلى أية جمعية.

المادة الثانية والعشرون:

١- لكل إنسان الحق في أن يساهم في إدارة شئون بلاده العامة، وذلك سواء بصفة مباشرة أو بواسطة ممثلين منتخبين انتخابًا حرًا.

٢- لكل شخص الحق في تولي الوظائف العامة في بلده على أساس من المساواة.

٣- إرادة الشعب هي مصدر السلطات العامة، وهذه الإرادة يجب أن يعبر عنها بواسطة انتخابات دورية شريفة على أساس الاقتراع العام والسري أو تبعًا لنظام مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة الثالثة والعشرون:

لكل إنسان – بصفته عضوًا في الهيئة الاجتماعية – الحق في الضمان الاجتماعي، بأن يحصل على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية اللازمة لكرامته ولتنمية شخصيته تنمية طليقة، وذلك بفضل المجهود القومي والتعاون الدولي مع مراعاة نظام كل دولة وموارد ثروتها.

المادة الرابعة والعشرون:

١- لكل شخص الحق في العمل، والحرية في اختياره بشروط عادلة مجزية، كما أن له الحق في الحماية من البطالة.

٢- للجميع الحق - دون أي تمييز - في الحصول على أجر متساوٍ عن عمل متساوٍ.

٣- لكل من يعمل الحق في أجر عادل مجزٍ يضمن له ولأسرته حياة تتفق مع الكرامة البشرية، ويكمل عند الضرورة هذا الأجر بأية وسيلة من وسائل الحماية الاجتماعية.

٤- لكل فرد الحق في أن يكون مع غيره نقابات وفي أن ينضم إلى نقابات للدفاع عن مصالحه.

المادة الخامسة والعشرون:

لكل فرد الحق في الراحة في أوقات للفراغ، وبخاصة في تحديد معقول لمدة العمل وفي إجازات دورية بأجر.

المادة السادسة والعشرون:

١- لكل فرد الحق في مستوى من الحياة يضمن له ولأسرته الصحة والرخاء، وبخاصة فيما يتعلق بالمأكل والملبس والمسكن والخدمات الصحية والخدمات الاجتماعية الضرورية، كما أن له حق الضمان في حالة البطالة والمرض والعجز عن العمل والترمل والشيخوخة، وفي الحالات الأخرى التي يفقد فيها وسائل كسب قوته نتيجة لظروف لا دخل لإرادته فيها.

٢- للأمومة والطفولة الحق في المساعدة والإغاثة الخاصة. وجميع الأطفال سواء المولودون منهم في الزواج أو خارج الـزواج يتمتعـون بـنفس الحماية الاجتماعية.

المادة السابعة والعشرون:

١- لكل إنسان الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم مجانيا، على الأقـل فيما يختص بالتعليم الأولى الأساسي. والتعليم الأولي إجبـاري، ومـن الواجب تعميم التعليم الفني والمهني، والدراسات العليا يجـب أن تفـتح أبوابها للجميع حسب مواهبهم وعلى أساس من المساواة.

٢- يجب أن يهدف التعليم إلى تنمية الشخصية البشرية وتقوية احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ومن الواجب أن يناصـر الفهـم المتبـادل والتسامح والصداقة بين كافة الأمم وكافة الجماعات الاجتماعية والدينية، كما يعمل على تعزيز مجهودات الأمم المتحدة للمحافظة على السلام.

٣- للآباء حق الأولوية في اختيار نوع التعليم الذي يريدون توفيره لأبنائهم.

المادة الثامنة والعشرون:

٤- لكل إنسان الحق في أن يساهم بحريـة فـي الحيـاة الثقافيـة للهيئـة الاجتماعية وأن يستمتع بالفنون وأن يساهم في التقدم العلمي وما يـنجم عنه من منافع.

٥- لكل إنسان الحق في حماية المصالح الأدبية والمالية التـي تـنجم عـن إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة التاسعة والعشرون:

لكل إنسان الحق في أن يسود – في المجال الاجتماعي والمجال الدولي – نظام يضمن النفاذ الكامل للحقوق والواجبات المنصوص عليها في هذه الوثيقة.

المادة الثلاثون:

١- على الفرد واجبات نحو الهيئة الاجتماعية التي من الممكن أن تنمو فيها وحدها شخصيته نموًا حرًا كاملاً.

٢- لا يخضع الفرد عند مزاولة حقوقه والتمتع بحرياته إلا للقيود التي ينص عليها القانون لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياتهم واحترامهم، ثم لحماية مقتضيات الأخلاق الرفيعة والنظام العام والرفاهية العامة في مجتمع ديمقراطي.

٣- لا يمكن في أية حال مزاولة هذه الحقوق والحريات على نحو يتعارض مع أهداف ومبادئ الأمم المتحدة.

المادة الحادية والثلاثون:

لا يجوز أن يفسر أي نص من نصوص هذه الوثيقة على أنه يتضمن بالنسبة لأية دولة أو هيئة أو أي فرد الحق في أن يزاول أي نشاط أو أن يقوم بأي عمل يرمي إلى تحطيم الحقوق والحريات الواردة فيها.

(ب) قرار خاص بحق الشكوى:

حيث إن حق الشكوى حق أساسي للإنسان كما تعترف بذلك دساتير أمم عديدة، وبعد بحث المادة الواردة في الوثيقة المقدمة من لجنة حقوق الإنسان والتعديلات التي اقترحت "كوبا وفرنسا" إدخالها على هذه المادة، فإن الجمعية العمومية تقرر ألا يتخذ أي إجراء في هذا الصدد خلال الدورة الحالية. وهي تدعو المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يطلب إلى لجنة حقوق الإنسان القيام بدراسة جديدة لمشكلة عرائض الشكوى عندما يأخذ في بحث مشروع الاتفاق الخاص بحقوق الإنسان وبوسائل تنفيذها، وذلك لكي تستطيع الجمعية العمومية في دورتها المقبلة أن تبحث الوسائل التي يمكن اتخاذها - إذا كان هناك محل لذلك - بخصوص مشكلة عرائض الشكوى.

(ج) قرار خاص بمصير الأقليات:

حيث إن الأمم المتحدة لا تستطيع أن تظل غير معنية بمصير الأقليات، وحيث إنه من الصعب الوصول إلى حل موحد فيما يختص بهذه المشكلة المعقدة الدقيقة التي تتخذ في كل دولة مظهرا خاصا. وحيث إن وسيلة إعلان حقوق الإنسان ذات صفة عالمية، فإن الجمعية العمومية تقرر ألا تعالج مشكلة الأقليات في صلب هذه الوثيقة بنص خاص. وترد إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي النصوص المقدمة من اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية ومن يوغوسلافيا والدانمارك عن هذه المشكلة في الوثيقة المقدمة من لجنة حقوق الإنسان، وترجو إلى المجلس أن يطلب إلى لجنة حقوق الإنسان وإلى اللجنة الفرعية الخاصة بمكافحة إجراءات التمييز المجحفة وبحماية الأقليات - أن تأخذ في بحث مشكلة الأقليات بحثا عميقا لكي تستطيع الأمم المتحدة أن تقرر إجراءات فعالة لحماية الأقليات الجنسية واللغوية والدينية.

(د) قرار خاص بالإذاعة والنشر:

(الواجب توفيرهما للوثيقة العالمية لإعلان حقوق الإنسان)

حيث إن الموافقة على الوثيقة العالمية لإعلان حقوق الإنسان تعتبر عملاً تاريخيا يرمي إلى تثبيت أركان السلم العالمي ويجعل الأمم المتحدة تساهم في تحرير الفرد من الاضطهاد ووسائل الضغط غير المشروعة التي كثيرا ما يقع فريسة لها، وحيث أن نص هذه الوثيقة يجب أن يكون لها من الذيوع ما يجعله شعبيا وعالميا بمعنى الكلمة، فإن الجمعية العمومية:

١- توصي حكومات الدول الأعضاء بأن تعلن إخلاصها للمادة ٥٦[١٩٦] من ميثاق هيئة الأمم، وذلك بألا تغفل أية وسيلة من الوسائل التي تملكها لكي تنشر وتذاع على رؤوس الأشهاد ويعلق عليها نوع خاص من المدارس ومؤسسات التعليم الأخرى، وذلك دون أي تفريق يرجع إلى النظام السياسي في الدول أو الأراضي المختلفة.

٢- يرجو السكرتير العام أن يحقق لهذه الوثيقة انتشارا واسعا، وبناء على ذلك، ينشر ويوزع النصوص محررة لا باللغات الرسمية فحسب، ولكن بكافة اللغات الممكنة في حدود ما يملك من وسائل.

٣- تدعو المؤسسات المتخصصة والهيئات غير الحكومية في العالم أن تتفضل فتبذل جهدها لكي تحيط أعضاءها علما بهذه الوثيقة.

---

(١٩٦) تنص هذه المادة على تعهد جميع الأعضاء بأن يتخذوا ما يجب عليهم من عمل مفرد أو مشترك بالتعاون مع الهيئة لإدارة مقاصدها.

(هـ) قرار خاص بإعداد مشروع ميثاق خاص بحقوق الإنسان وبوسائل تنفيذها:

حيث إن برنامج عمل لجنة حقوق الإنسان يتضمن إعداد ميثاق دولي بحقوق الإنسان يتكون من وثيقة إعلانها ومن اتفاق دولي خاص بها وبوسائل تنفيذها، فإن الجمعية العمومية تدعو المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يطلب إلى لجنة حقوق الإنسان والاستمرار في إعطاء الأولوية – في برامج عملها – لإعداد مشروع اتفاق خاص بحقوق الإنسان ووسائل تنفيذها.

وثائق حقوق الإنسان ومصيرها:

يلاحظ القارئ مما تقدم أن الفكرة الأولى كانت منصرفة إلى إعداد ثلاث وثائق دولية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وهي:

١- وثيقة بإعلان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، أي تصريح توافق عليه الجمعية العمومية لهيئة الأمم ثم يذاع في الدول المختلفة ويتخذ أساسا للتربية السياسية. ومن البين أن مثل هذا التصريح ليست له غير قيمة أدبية ما دام يخلو من التزام الدول به التزاما قانونيا، وما دام أنه لم يوضع جزاء لمخالفته.

٢- ميثاق دولي، أي اتفاق دولي، بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ومثل هذا الاتفاق أو الميثاق يعتبر ملزما للدول الموقعة عليه أو لجميع أعضاء هيئة الأمم المتحدة بحسب ما يتفق عليه.

٣- وثيقة الإجراءات العملية اللازمة لضمان تنفيذ هذه الحقوق والحريات في الدول المختلفة.

ولقد وضح للقارئ مما سبق أنه لم يكن الاتفاق إلا على وثيقة إعلان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وهي الوثيقة التي أقرتها الجمعية العمومية لهيئة الأمم في دورتها العادية الثالثة بجلسة ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨ بباريس، وذلك بعد أن رفضت عدة تعديلات واقتراحات تقدم بها اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية "روسيا" وقبلت تعديلاً واحدا تقدمت به المملكة المتحدة "إنجلترا" كما سنوضح فيما بعد.

وأما الميثاق الدولي ووثيقة الإجراءات العملية فقد قررت الجمعية العمومية بناء على اقتراح اللجنة الثالثة إرجاءهما إلى الدورة المقبلة وتكليف المجلس الاقتصادي والاجتماعي بأن يطلب إلى لجنة حقوق الإنسان المكونة في داخله بالاستمرار في بحثهما وإعداد الوثيقتين الخاصتين بهما.

ويلاحظ القارئ أيضا أن هيئة الأمم لم تستطع الوصول إلى الاتفاق على مبادئ تصرح بيا فيما يختص بحق الشكوى ومصير الأقليات "راجع الوثيقتين "ب"، "ج" السابقتين وأرجأتهما أيضًا.

الاقتراحات والتعديلات

قلنا إن روسيا قد تقدمت للجمعية العمومية بعدة اقتراحات وأن هذه الاقتراحات قد رفضت كلها، وها نحن نثبتها فيما يلي:

١- تقدمت روسيا بمشروع قرار عام ها هو نصه:

"حيث إن نص مشروع إعلان حقوق الإنسان المقدم إلى الجمعية العمومية غير مرض، وحيث إنه في حاجة إلى تحسينات أساسية في جملة من مواده، فإن الجمعية العمومية تقرر إرجاء بحث مشروع إعلان حقوق الإنسان إلى الدورة الرابعة العادية للجمعية العمومية".

وقد كان رفض مشروع هذا القرار بأغلبية ٤٥ صوتا وامتناع ثلاث دول عن التصويت.

٢- وتقدمت كذلك بعدة تعديلات جزئية نوردها فيما يلي:

(أ) اقترحت عدة تعديلات في المادة الثالثة:

١- لكل شعب وكل أمة الحق في تقرير المصير، والدولة المسئولة عن إدارة الأقطار غير المتمتعة بالحكم الذاتي - بما في ذلك المستعمرات - سوف تعمل على تسهيل تنفيذ هذا الحق، وتقودها في ذلك أهداف ومبادئ الأمم المتحدة بالنسبة لأهالي تلك الأقطار.

٢- لكل شعب ولكل جنسية داخل كل دولة من الدول التمتع بحقوق متساوية. ولا يجوز أن تسمح قوانين الدولة بأي تمييز في هذا الصدد. ومن الواجب أن يضمن للأقليات القومية الحق في أن تستخدم لغتها وأن يكون لها مدارسها الخاصة ومكاتبها ومتاحفها ومؤسساتها الثقافية والتربوية الأخرى.

٣- تمتد الحقوق الإنسانية والمدنية الواردة في هذه الوثيقة إلى أهالي الأقطار المتمتعة بالحكم الذاتي بما في ذلك المستعمرات.

(ب) واقترحت أن يحل النص الآتي محل المادة العشرين:

لكل إنسان حق لا يمكن التنازل عنه في أن يعبر بحرية عن الآراء الديمقراطية وأن يبثها وفي أن يدافع عن النظم والأوضاع الديمقراطية والمؤسسات الاجتماعية، وفي أن يحارب الفاشية في مجال التفكير الفلسفي وفي السياسة وفي الدولة والحياة العامة.

(ج) واقترحت كذلك أن يحل النص الآتي محل المادة الثانية والعشرين:

١- لكل مواطن من أي دولة "دون تمييز يقوم على الجنس أو اللون أو الجنسية أو الميلاد أو حالة الثروة أو الأصل الاجتماعي أو اللغة أو الدين أو الذكورة والأنوثة" الحق في المساهمة في حكومة بلاده والحق في أن يَنتخب وأن يُنتخب في كل الهيئات ذات السلطة على أساس الاقتراع العام المباشر السري، كما أن له الحق في أن يكون عضواً مع غيره من المواطنين على قدم المساواة في أية منظمة أو مكتب عام في دولته.

٢- اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات أخرى سببا في التمييز بين المواطنين في انتخاب الهيئات التمثيلية يعد متعارضا مع هذه الوثيقة.

(د) واقترحت أخيرًا أن تضاف الفقرة الآتية إلى المادة الثلاثين:

الحقوق الإنسانية والمدنية والحريات الأساسية الواردة في هذه الوثيقة يجب أن تحميها قوانين الدولة، وكل انتهاك أو تقييد لهذه الحقوق سواء بطريق مباشر أو غير مباشر يعتبر انتهاكا للوثيقة كما يعتبر متعارضا مع المبادئ السامية الواردة بميثاق هيئة الأمم، وقد رفضت كما قلنا جميع هذه الاقتراحات بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨، وأما الاقتراح الإنجليزي الذي قلنا إنه كان الاقتراح الوحيد الذي وافقت عليه الجمعية العمومية، وبذلك يعتبر تعديلاً نهائيا لوثيقة إعلان حقوق الإنسان الدولية الواردة فيما سبق، فيا هو نصه:

- تحذف المادة الثالثة ويحل محلها النص الآتي كفقرة ثانية للمادة الثانية:

"وعلاوة على ذلك لا يجوز أن يقوم أي تمييز على أساس النظام السياسي "الإداري أو الدولي" للدولة أو القطر التابع له الشخص سواء أكان ذلك القطر مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي". وكان قبول هذا التعديل الجزئي في جلسة ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨ بأغلبية ٢٩ صوتا ضد ١٧ صوتا.

إيضاحات وتعليقات

بقلم شارل مالك

رئيس المجلس الاقتصادي والاجتماعي

ومقرر لجنة الثمانية عشر

هذا، وكي نعين القارئ على إدراك مواضع الاختلاف التي منعت الدول من أن تصل إلى اتفاق دولي على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وإلى وثيقة بالوسائل العملية لتنفيذها بل والاختلاف على كثير من المبادئ الواردة في التصريح، أو التي كان من الممكن أن ترد به. نعم لكي نوضح كل ذلك ها نحن ننقل إلى القراء مقالاً دقيقاً لسعادة الدكتور شارل مالك وزير لبنان المفوض في أمريكا ورئيس المجلس الاقتصادي والاجتماعي بهيئة الأمم ومقرر لجنة الثمانية عشر التي ألفها المجلس المذكور لوضع الوثائق الخاصة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وكانت تحت رئاسة "مسز روزفلت"، وقد نشر هذا المقال الهام في مجلة الأمم المتحدة بعددها النصف شهري الصادر في أول يوليو سنة ١٩٤٨ "المجلد الخامس رقم ١" وها هو نص المقال:

"لقد انتهت لجنة حقوق الإنسان المؤلفة من ثمانية عشر عضواً في دورتها الثالثة التي انتهت في ١٩٤٨/٦/١٨ من وضع نصوص مشروع كامل ولقد تمت الموافقة على التصريح وعلى التقرير الذي قدمته اللجنة إلى المجلس الاقتصادي

والاجتماعي بأغلبية اثنى عشر صوتًا دون اعتراض، وامتناع أربعة أعضاء "روسيا، وروسيا البيضاء، وأوكرانيا، ويوغوسلافيا".

لقد تحدث ميثاق هيئة الأمم المتحدة في سبعة مواضع على الأقل "الديباجة والمواد ١، ١٣، ٥٥، ٦٢، ٦٨، ٧٦"(١٩٧). عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ذاكرًا أن أحد أهداف الأمم المتحدة هو "تحقيق التعاون الدولي.. وتوفير احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية". ولكنه إذا كان الميثاق يلح في الحديث عن حقوق الإنسان، فإنه بالرغم من ذلك لم يحدد على نحو دقيق تلك الحقوق في أي موضع من مواضعه، وإعلان حقوق الإنسان يسد في الواقع هذا النقص في الميثاق، ويوضح المدلول الدقيق لتلك العبارات الحبلى بالنتائج والواردة في الديباجة ونعني بها "كرامة الإنسان وقدره".

---

(١٩٧) ها هي المواضع السبعة من الميثاق التي يشير إليها الكاتب:

١- الديباجة، جاء فيها: "نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا على أنفسنا.. أن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية..".

٢- المادة الأولى جاء فيها: مقاصد الأمم المتحدة هي: تحقيق التعاون الدولي.. توفير احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا والتشجيع عليه بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.

٣- المادة الثالثة عشرة جاء فيها: ".. تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء".

٤- المادة الخامسة والخمسون جاء فيها: "رغبة في تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سامية ودية بين الأمم. علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها، تعمل الأمم المتحدة على.. أن ينتشر في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً".

٥- المادة الثانية والستون جاء فيها: "للمجلس الاقتصادي والاجتماعي.. أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر احترام حقوق والحريات الأساسية ومراعاتها".

٦- المادة الثامنة والستون جاء فيها: "ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجانًا للشئون الاقتصادية والاجتماعية ولتعزيز حقوق الإنسان..".

٧- المادة السادسة والسبعون جاء فيها: الأهداف الأساسية لنظام الوصاية طبقًا لمقاصد الأمم المتحدة المبينة في المادة الأولى من هذا الميثاق هي.. تشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء..".

لقد عملت اللجنة في المرحلة الأولى من تكوينها ثم بعد ذلك في تشكيلها النهائي تحت الرئاسة المستنيرة لمسز فرانكلين روزفلت. وقد ازدادت هيبة اللجنة بفضل الوقار والصبر اللذين أدارت بهما مسز روزفلت المناقشات. ولقد أضفت على اللجنة من اتساع الأفق والحماسة الصادقة للحريات الأساسية ما يذكرنا بذلك الاسم الموقر الذي دخل في رحاب التاريخ مقرونا بقضية حقوق الإنسان. وإنها لخدمات لا تقدر تلك التي قدمتها مسز روزفلت لهذه القضية.

لقد خصصت اللجنة ثلاث دورات لهذه المهمة، وخصصت لجنة الصياغة التي ألفتها دورتين، وكان من الواضح منذ البدء أن مهمتنا ثلاثية.

كان علينا أن نعد تصريحا عاما بحقوق الإنسان يحدد في إيجاز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي يجب على الأمم بمقتضى المادة الخامسة والخمسين من الميثاق أن تعمل على تعزيزها. وصدور تصريح بهذه الحقوق الأساسية من هيئة معتمدة خليق بأن يحدث تأثيرا كبيرا في تفكير البشر وسلوكهم، كما أنه يحمل من الدلالة الأدبية والتربوية ما لا يقل في الأهمية عن إحداث هذا التأثير. وهذا التصريح يجب – كما ورد في نصه – أن ينهض "كهدف مشترك تسعى كافة الأمم إلى بلوغه". ولقد بدا لنا بعد ذلك أن مجرد التصريح لا يكفي وأنه لا بد من ارتباط قانوني. ومثل هذا الارتباط لا يمكن إلا أن يتخذ صيغة اتفاق أو معاهدة دولية تحدد في دقة وبشكل قانوني إلي أي مدي تعتبر الحكومات ملزمة قانونيا في هذا الصدد. وإذا كان الاتفاق أضيق في موضوعه فإن له على العكس ميزة هامة هي التزام الدول التي توقعه باحترام نصوصه وهذا هو السبب في تسميتنا له "ميثاق خاص بحقوق الإنسان". ومن الواضح أخيرا أنه لا بد من إعداد جهاز خاص يضمن احترام حقوق الإنسان ويعين الإجراءات التي يجب اتخاذها في حالة انتهاك تلك الحقوق، ولقد سمينا هذا الجهاز "إجراءات التطبيق" والميثاق نفسه يعتبر – إلى حد ما – وسيلة من هذه

الوسائل وذلك لأنه يقودنا من مجال القرارات التي تصدرها الجمعية العمومية إلى مجال المعاهدة الدولية التي يقنن بالفعل – لاحترامها أو انتهاكها – القانون الدولي القائم. ولكن حقوق الإنسان أكثر دقة وذات طابع شخصي أوضح من تلك العلاقات الدولية الشكلية التي ينظمها ما يسمى بـ "القانون الدولي". وعلى أي حال فإن ميثاق هيئة الأمم يوجب على أعضائها العمل على تعزيز "احترام حقوق الإنسان احتراما عالميا فعليا". ومن ثم فإنه لا بد من أن نذهب – فيما يختص بوسائل التطبيق – إلى أبعد مما يفيده توقيع ميثاق أو اتفاق دولي بتلك الحقوق.

لقد كان إذن التصريح والاتفاق ووثيقة إجراءات التطبيق هي المشروعات الثلاثة التي كلفت بها اللجنة والتي من مجموعها يتكون ميثاق حقوق الإنسان الدولي.

ولقد خصصت اللجنة الجانب الأكبر من دورتها الثالثة لإعداد مشروع التصريح الذي عرضته بعد أن أولت عنايتها للملاحظات التي تقدمت بها حكومات الدول الأعضاء. ولقد استغرقت هذه المهمة جهد اللجنة ما لم يترك لها في الواقع من الوقت ما تستطيع أن تبحث فيه مسألة الاتفاق ووثيقة الإجراءات. وإذا كان من الحق أن مجهوذا يعتد به قد بذل فيما يختص بهاتين الوثيقتين – فدرست اللجنة مثلاً في دورتها الثانية إجراءات التطبيق كما درست لجنة الصياغة في دورتها الثانية مسألة الاتفاق – إذا كان من الحق أن هذا المجهود قد بذل فإن العمل في هذه الناحية لا يزال بالرغم من ذلك في مرحلة البدء.

ومواد التصريح الخاصة بالحقوق السياسية تعالج مبادئ مثل الحق في الحياة وفي الحرية والأمن الشخصي وتحريم الرق والحماية من كل معاملة قاسية أو غير إنسانية، كما تعالج حق كل شخص في الاعتراف بشخصيته القانونية وفي الحماية من كل تدخل لا مبرر له في حياة الأفراد الشخصية وحياة أسرهم وانتهاك حرمة المنازل والمراسلات والحق في التنقل بحرية واختيار محل الإقامة داخل كل دولة أو مغادرة أي قطر بما في ذلك الوطن الخاص. ومن الممكن أن ندخل في هذه

الحقوق أيضًا النصوص الخاصة بالمسائل المدنية والجنائية مثل الحق في أن تسمع محكمة مستقلة غير متحيزة شكوى كل فرد، والحماية من كل قبض تعسفي ومن المحاكمة بموجب قوانين لاحقة، والحق في أن يكون لكل فرد جنسية وأن يساهم في إدارة مسائل بلاده العامة، وفي أن يبحث عن مأوى وأن يجده، وأخيرًا الحق في حرية استقاء الأنباء وفي عقد الاجتماعات وتكوين الجمعيات. والحقوق الاقتصادية والاجتماعية تضمنها عدد من المواد تعالج الحق في العمل وفي الضمان الاجتماعي وفي تملك الأموال كما تعالج حق كل فرد في أن يصل من حيث المأكل والملبس والمسكن والخدمات الطبية إلى مستوى من الحياة يضمن له الصحة والرخاء، ثم الحق في التعليم وفي الراحة وأوقات الفراغ وتأسيس أسرة.. إلخ. وتأكيد حرية الرأي وحرية الإدارة وحرية الإنسان النهائية حتى إزاء الله وهي موضوع المادة ١٦[١٩٨]. وجميع هذه المواد يمكن أن تعتبر كمواد دستورية تحدد حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي تمس مجموع تراث الإنسان المادي والروحي. وهناك من جهة أخرى أربع مواد خاصة بعملية التنظيم فهي تنص على حدود ومدى تطبيق هذه المواد الدستورية وتنظم العلاقات التي تقوم بينها. فالمواد ٢، ٦[١٩٩] تتحدث عن عدم التمييز بوجه عام وتؤكد مساواة جميع الأفراد في الحقوق. والمادة ٢٧[٢٠٠] تتضمن فكرة عامة عن القيود التي ترد على حقوق الإنسان نتيجة لما عليه من واجبات إزاء الآخرين. والمادة ٢٦[٢٠١] تعلن أن الفرد ليس له حق امتلاك تلك الحقوق فحسب بل والاستفادة منها "بنظام حسن في المجال الاجتماعي والمجال الدولي" ونحن هنا نمس حقًا أعلنت الأمم المتحدة أنه أحد أهدافها. وتبقى بعد ذلك المادتان الأولى والأخيرة. والمادة الأولى تؤكد الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى ونعني بها الحرية والإخاء اللذين

(١٩٨) لقد أصبحت هذه المادة، المادة ١٩ في المشروع النهائي.
(١٩٩) لقد أصبحت المادة رقم ٦، المادة ٨ في المشروع النهائي.
(٢٠٠) لقد أصبحت هذه المادة، المادة ٣٠ في المشروع النهائي.
(٢٠١) لقد أصبحت هذه المادة، المادة ٢٩ في المشروع النهائي.

ترجعهما إلي طبيعة الإنسان العقلية والأخلاقية. والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث إنها لصيقة بالإنسان فهي تقول بأنه لا يجوز أن ينتج عن هذا التصريح بحقوق الإنسان أي شيء يتعارض معه فيعوق نتائجه.

وهكذا لن يستطيع أي إنسان يحاول تحطيم الحقوق الأساسية أن يستند تحت أي ستار إلى الحريات التي يعترف بها هذا التصريح، كما أنه لن تستطيع أية دولة أن تلغي عمليًا أي حق أو أية حرية – أن تستند على النص الوارد على سبيل الحصر في المادة ٢٧.

لقد وفرت لجنة الصياغة التي انعقدت في أول شهر مايو مجهودها بنوع خاص على إعداد مشروع لاتفاق دولي على حقوق الإنسان. ولما لم يكن لدى اللجنة الرئيسية من الوقت ما يمكنها من بحث هذا المشروع فإنه قد حول المجلس الاقتصادي والاجتماعي دون تعليق كملحق لتقرير اللجنة. ومشروع هذا الاتفاق لا يتناول غير الحريات المدنية والسياسية التي تعتبر على وجه العموم تقليدية. وأما فيما يختص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية فإن أغلبية أعضاء اللجنة قد رأت أنه من الممكن أن تدرج تلك الحقوق في التصريح، ولكنها لا تصلح في الوقت الحالي لأن تصاغ في اتفاق. وهي على أي حال لا يمكن أن تدخل في أول محاولة لإعداد مثل هذا الاتفاق. وكان التقدم الذي أحرزته إجراءات التطبيق أقل من ذلك مدى، فقد تقدم ممثل الحكومة السوفييتية بمشروع ديباجة للتصريح يتضمن دعوة صريحة للحكومات باسم الجمعية العمومية، لكي تطبق التصريح "على النحو الذي تراه مع اتخاذ إجراءات تشريعية أو غير تشريعية في مجال التعليم" وكان أبرز شيء في موقف البروفيسير "بافلوف" إلحاحه المتكرر في إظهار ما يراه من أن هذه الحقوق والحريات ستظل "صورة شكلية" ما دام تنفيذها لا يحقق بواسطة الضمانات والإجراءات المباشرة التي تتخذها الدولة. ولقد تقدم الوفد الفرنسي هو الآخر باقتراح يقضي بإضافة مادة تنص بصراحة على أنه "من

واجب كل دولة أن تعد نظاما قضائيا وإداريا يقضي بمنع وعقاب وإصلاح كل انتهاك للمبادئ الواردة في التصريح" ولقد تقدم البروفيسير "كاسان" بعدة نصوص تعالج مباشرة مسألة التطبيق على أن تكون تلك النصوص جزءا من التصريح. ولكن اللجنة لم تقبل أي نص من هذه النصوص. وقد عبرت مدام روزفلت عن خوف وفد بلادها من أن يؤدي إدراج مواد خاصة بالتطبيق في التصريح إلى احتمال التخلي عن مشروع الاتفاق الدولي. وأخيرا رأت اللجنة أن تحيل – دون تعليق – إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي المواد التي جمعتها عن هذه المسألة. وفي الملحق المضاف إلى التقرير الحالي للجنة إشارة إلى هذه المواد التي تشمل بنوع خاص تقرير الجماعة التي كانت تعمل لإعداد إجراءات التطبيق، وقد قدم هذا التقرير إلى اللجنة في دورتها الثانية بجنيف، كما تشمل اقتراحا فرنسيا لتكوين لجنة خاصة يناط بها السهر على احترام حقوق الإنسان وتصريح المسيو كاسان الخاص بهذه المسألة. ثم اقتراح صيني أمريكي بتكوين لجنة من الدول التي تنضم إلى الاتفاق الدولي، واقتراح هندي بتعديل الاقتراح السابق. وفي النهاية الاقتراح الأصلي الذي تقدمت به أستراليا لخلق محكمة دولية لحقوق الإنسان. وفي دورتها الثالثة لم تجد اللجنة من الوقت ما يسمح لها ببحث مشروع الاتفاق الخاص بمنع وعقاب قتل الزوجات الذي تكونت لإعداده لجنة خاصة.. ومع ذلك فقد أعربت اللجنة عن رأيها في أن هذا المشروع يصلح أساسا لعمل حاسم يقوم به المجلس والجمعية العمومية في الدورة القادمة.

وفي رأيي أن مواضع الخلاف الأساسية التي أثيرت في أثناء إعداد ميثاق حقوق الإنسان وبخاصة التصريح – سواء بطريق صريح أو ضمني – قد كانت ثلاثة وهي:

أولا: إلى أي حد يجب أن يعترف التصريح بحقوق الدولة، وقد رأى أغلب الأعضاء أن المقصود من التصريح هو إعلان الحريات الشخصية الأساسية في

عبارات بسيطة، وأنه تصريح بحقوق الإنسان لا بحقوق الدولة ولكن ممثلي روسيا البيضاء، وأوكرانيا، ويوغوسلافيا قد ألحوا على العكس من ذلك في إظهار واجبات الفرد نحو الدولة والجماعة وطالبوا بأن يتضمن التصريح ضمانات أكثر صراحة عن حقوق السيادة "للدولة الديمقراطية" ولقد كانت المناقشة التي دارت حول مدلول هذا الرأي وما يكتنفه من غموض من أهم ما دار من مناقشات في هذه الدورة الجديدة.

والموضوع الأساسي الثاني للخلاف قد كان:

إلى أي حد يجب أن ينص على حقوق الإنسان الفردية من جهة وعلى ما يسمى بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى. ولقد اتفق رأي الجميع على أنه من الواجب النص على النوعين معا، ولكن الخلاف نشأ حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر. ولقد رأى المسيو بافلوف ممثل روسيا كما رأت الدولة السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الإنسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجماهير الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق، بينما ركزت – على العكس من ذلك – أمريكا وإنجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية باعتبار أنه لا تقع على الدولة وحدها مسئولية ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفرد. وأما المسيو كاسان ممثل فرنسا فقد اتخذ موقفا وسطا، فإنه مع عدم إغفاله للقيم التقليدية قد رأى أن الضمان الاجتماعي هو الذي يكون جوهر حقوق الإنسان الذي يجب الإلحاح في إظهاره باعتبار أن هذا الضمان ليس تقليديا ولا ثابتا مقررا.

وموضع الخلاف الأساسي الثالث:

لم يكن حاضرًا دائمًا أمام نظر اللجنة، ومع ذلك فإنه كان الأساس في كل مناقشة وكل قرار ونعني به طبيعة ومصدر هذه الحقوق ومن أين يستمدها الفرد؟ هل الدولة هي التي تمنحه إياها أو الهيئة أو الأمم المتحدة، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها إنسانًا؟ وينبني على ذلك أننا إذا أخذنا بالفرض الأول فاعتبرنا أن الدولة أو الهيئة الاجتماعية أو الأمم المتحدة هي التي تمنح هذه الحقوق، فإنه يصبح من الواضح أن ما تمنحه الدول اليوم تستطيع أن تسحبه غدًا دون أن يكون في ذلك أي انتهاك لحق سام. وأما إذا اعتبرنا تلك الحقوق والحريات لصيقة بالإنسان باعتباره إنسانًا فإن الدولة أو الأمم المتحدة بدلاً من أن تمنحها يجب عليها أن تعترف بوجودها وأن تحترمها، وإلا اعتبرت منتهكة لحق سام للفرد البشري. وفي هذا ما يثير مسألة خضوع الدولة لحق سام طبيعي واعتبار هذا الحق مكتفيًا بذاته. وفي الحالة الأخيرة لا يستطيع أحد أن يحدد هذا الحق وعلى العكس من ذلك هو الذي حدد كل شيء. ولكنه إذا كان هناك شيء فوق مثل هذا الحق وكان من الممكن استخلاص الخضوع له فإن كل حق وضعي يتعارض مع هذا المبدأ المجرد سيصبح بطبيعته لاغيا وفي حكم العدم وبالجملة إذا كانت حرياتي وحقوقي الأساسية أمتلكها بحكم الطبيعة ذاتها، فإنها لا يمكن أن تعتبر من جماع الصدفة، ومن الواجب أن تكون مجموعًا متجانسًا. ومن الممكن أن نوضح بالتحليل الجدي تنظيميا الداخلي فيعتبر بعضها مثلاً أساسيًا بالنسبة للبعض الآخر ويكون من الأفضل أحيانًا أن نتمتع بحريتنا الروحية دون حريتنا الاقتصادية، بدلاً من أن نملك الملايين ونجهل كل شيء عن الحرية الروحية. وفي الحق أن الأزمة الحالية التي نجتازها حقوق الإنسان لم تنتج عن انتهاك تلك الحقوق في أثناء الحرب الأخيرة ولا عن ضعف المطالبة بتقريرها على نحو صحيح وضمان حمايتها، كما أنها لم تنتج عن عدم اهتمام هيئة الأمم بأمرها.

والناس يتحدثون اليوم عن حقوق الإنسان أكثر من حديثهم عنها في الماضي، وهيئة الأمم لها لجنة حسنة التنظيم تكرس جهودها على هذه القضية. نعم إن شيئًا من كل هذا لا يعتبر مصدرًا لتلك الأزمة، وإنما مصدرها الحقيقي هو أن الإنسان لم يعد يؤمن بأن يمتلك تلك الحقوق الطبيعية الخالدة غير القابلة للتنازل، وما عليك إلا أن تستمع إلى الرجل الحديث يتحدث عن هذه الحقوق ولتحاول أن تقنعه بأنه يمتلكها بصفة أصلية وبحكم الطبيعة ذاتها، فإنك سترى النفور يأخذ عندئذ بخناقه وذلك لأنه لا يحس بأي مدلول لعبارات الطبيعة والحقيقة والواقع والنظام الخالد الذي يقضي مصيرنا بالاعتراف به واحترامه، وهو لا يريد أن يجل تلك الحقوق في هذا النظام الخالد وإنما يريد أن يحصل عليها من حكومته ومن الأمم المتحدة ومما يسمى "الحالة الدولية الحالية"، و"المرحلة الأخيرة للتطور" وهو يجوب العالم يائسًا ملتاعًا يستجدي تلك الحقوق، وإذا سمع بأن هذه المادة أو تلك قد وافقت عليها اللجنة بأغلبية عشرة أصوات ابتهج قلبه صائحًا: ها قد حصلنا على حق!

لقد فقد الإنسان الإيمان، وبعبارة أصح لقد ترك الإنسان الله وحده يسهر على مصيره وهو معصوب العينين، حتى إذا فتحهما أخذ يبحث عبثًا عن حقوقه. وهل هناك ما هو أشد إيلامًا وإثارة للحزن من منظر الإنسان الذي لا يستطيع أن يعثر على نفسه؟!

المؤلفون في سطور:

الأساتذة الذين ألقوا المحاضرات التي سيقرأها القارئ في هذه الترجمة من كبار أساتذة الفلسفة في فرنسا.

فالأستاذ إميل بربيه E.Brehier يعرفه عدد كبير من أساتذة جامعة فؤاد وخريجيها لأنه قد حاضر بها في السنين الأولى من افتتاحها. وهو مؤلف معروف في العالم أجمع بكتابه الضخم عن "تاريخ الفلسفة" فضلاً عن مؤلفاته الأخرى. ولقد كان دائمًا شديد الاهتمام بالفلسفة الإغريقية القديمة، فله كتاب قيم عن الفيلسوف الرواقي "كريزيب" **Chrysippe** كما أنه قد ترجم عن اليونانية "تاسوعات" أفلوطين في مجموعة جيوم بيديه **G.Bude** الفرنسية التي تضم معظم المؤلفات اليونانية واللاتينية نصًا وترجمة.

والأستاذ هنري دلا كروا H.Delecrois توفي مؤخرًا وهو عميد لكلية الآداب بالسوربون. كان أستاذًا لعلم النفس. وله دراسات هامة عن المتصوفين المسيحيين وعن الفن واللغة في علاقتهما بالنفس البشرية. ومن أشهر كتبه :"كبار المتصوفين المسيحيين" **Les grands mystiques chertiens**، "دراسات عن تاريخ التصوف وفلسفته النفسية" **Etudes d'histoire et de psychologie du mysticime**، "الدين والإيمان" **La religion et la foi**، "الفكر واللغة" **Le langage et la pensee**، "فلسفة الفن النفسية" **psychologie de l'art** وغيرها. وهو مفكر نافذ البصر في تحليل النفس البشرية بكافة مظاهرها. وقد اشترك في تأليف "موسوعة علم النفس" التي يشرف عليها البروفيسور ديما **G. Duma**.

والأستاذ **دانيل بارودي D.Parodi** هو كبير مفتشي التعليم العـام منـذ سـنة ١٩١٩ وله عدة مؤلفات في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي المسائل الأخلاقية نذكر منها: "التقاليـد والديمقراطيـة" **Traditionalisme et Democratie**، "المـشكلة الأخلاقية والتفكير المعاصـر" **Le propleme moral et ga pense contemporaine**، "الفلسفة المعاصرة في فرنسا" **La philosophie contmporaine en france**، "الأسس النفسية للأخلاق" **Les bases psychologiques de la morale** ، "من الواقعيـة إلـى المثالية" **Du positivisme a l'idealisme** وهو من أنصار المذهب العقلي.

والأستاذ **سلستيان بوجليه S. Bougle** هو أستاذ علم الاجتماع بالسوربون، وهو من مدرسة دوركايم مؤسس هذا العلم بفرنسا. والناحيـة التـي تـوفر علـى دراستها هي الناحية الاقتصادية، وقد كتب في ذلك عدة كتب منهـا: "الديمقراطيـة أمـام العلـم" **La Democratie devant la science**، "الآراء القائلـة بالمـساواة" **Les idees egalitaires**، "تطور القيم" **Evolution des valeurs**، "مذهب التضامن" **Le solidarisme**، "كتاب عن نظام الطبقات في الهنـد" **Essai sur le regime des castes**. كما أن له أبحاثًا عن تاريخ المذاهب الاقتصادية وكتابها، مثل كتابه عـن "علم الاجتماع عند برودهوم" **La sociologie de Proudhom**.

وأما الأستاذ **بول لابي P.Lapie** كاتب مقدمة الكتاب فهو من أساتذة الفلسفة أيضًا. ولد سنة ١٨٦٩ وتوفي سنة ١٩٢٧، وقد درس في جامعـات رن وتولـوز وبوردو، وكانت رسالته للدكتوراه عن "منطق الإرادة" **La logique de la volonte**. كما أن له كتابًا آخر هامًا عن "الأخلاق والتربيـة" **Morale et Pedagogie**، وهـو يرى أن الإرادة من صيغ التفكير، ولهذا كان من حسن التوفيق أن يقدم للقراء كتابًا كهذا لا يسعى إلا إلى أن يعمق من تفكيرنا فنزداد بفضل هذا العمق قدرة على فهم أنفسنا وقيادتها.

المترجم فى سطور:

د. محمد مندور (١٩٦٥-١٩٠٧)

- أكمل دراسة الدكتوراه عام ١٩٤٣ عن تيارات النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى التى صدرت فى كتابه (النقد المنهجى عند العرب) وكان قد عاد من بعثته فى فرنسا دون أن يكملها عام ١٩٣٩.

- تنقل محاضرًا بين جامعتى القاهرة والإسكندرية، واستقال من الجامعة عام ١٩٤٤م ليتفرغ للصحافة والتدريس بمعهد الفنون المسرحية والكتابة والتأليف.

- كتب فى مجلتى الثقافة والرسالة ثم تولى رئاسة تحرير جريدة المصرى والوفد المصرى وأصدر مجلة البعث الأسبوعية، كما تولى تحرير صوت الأمة بعد سقوط إسماعيل صدقى أواخر ١٩٤٦.

- افتتح مكتبا للمحاماة، وكان عضوًا فى مجلس النواب عام ١٩٥٠، رئيسا للجنة التعليم بالمجلس حيث كان د/ طه حسين وزيرًا للتعليم (المعارف)، وفى ثنايا ذلك دخل الحبس الاحتياطى أكثر من عشرين مرة، وحبس فى زنزانة انفرادية لمدة ٤٦ يومًا لوقوفه ضد مشروع معاهده صدقى – بيفن.

- شارك فى العديد من الخصومات السياسية الحادة والقضايا التى رفعها على خصومه، بالإضافة إلى معاركه الفكرية النقدية المحتدمة، ومواجهة إغلاق أكثر من مجلة وجريدة كتب فيها أو ترأس تحريرها.

- أصدر العديد من الكتب والمراجع التى تعتبر أساسية فى تأطير مفهوم النقد العربى الحديث.

- مع ثورة ١٩٥٢م انتقل إلى مرحلة أخرى من نقد الشعر، ركّز فيها على دراسة الشعر المصرى الحديث ابتداء من ولى الدين يكن وانتهاء بروافد حركة أبوللو التجديدية وحركة الشعر الحر، وذلك من خلال محاضراته التى ألقاها فى معهد الدراسات العربية منذ إنشائه عام ١٩٥٣م.

- قدم فى تلك المحاضرات محاولة لتأريخ الشعر العربى الحديث فى مصر، والتمييز بين مراحله التاريخية واتجاهاته الفنية.

- قدم محاضرات فى نقد فنون السرد وجميع فنون الأدب.

- ركّز فى مطلع الستينيات على المسرح مع ما صاحب هذا التركيز من حوار مع الاشتراكيين والجماليين من النقاد، وأدى تأثره بالتطورات الاجتماعية فى مصر خلال تلك السنوات إلى تبنّيه لمفهوم الواقعية الاشتراكية، وإلى الإيمان بأن للأدب بوجه عام وظيفة سياسية متصلة باستخلاص القيم المحركة التى تكمن خلف مظاهر التطور الاقتصادى والاجتماعى والكشف عنها، مما يحول هذه القيم إلى قوة إيجابية فاعلة.

- تصاعد تركيزه على الوظيفة الاجتماعية للأدب تدريجيا فى تناسب طردى مع خطا المجتمع المصرى فى مجال التطبيق الاشتراكى الذى أصبح شعارًا رسميًا للقيادة السياسية، حتى يصل هذا التركيز إلى أقصى درجة فى أواخر حياته.

ومن أهم أعماله:

- نماذج بشرية، دار المعارف، ١٩٤٣.
- فى الميزان، نهضة مصر، ١٩٤٤.
- النقد المنهجى عند العرب، نهضة مصر، ١٩٤٨.
- فى الأدب والنقد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

- الأدب ومذاهبه، معهد الدراسات العربية، ١٩٥٩.
- فن الشعر، المكتبة الثقافية، ١٩٦٠.
- الأدب وفنونه، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٣.
- النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر، ١٩٦٤.
- معارك أدبية، نهضة مصر، ١٩٧٢.

ومن أهم ترجماته:

- دفاع عن الأدب "جورج ديهاميل"، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢.
- من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث"، للأستاذ "بوجليه وبرييه ودى لاكروابارودى" لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤.
- منهج البحث فى الأدب واللغة "جوستاف لانسون وأنطون برييه"، دار الملايين، ١٩٤٦.
- تاريخ إعلان حقوق الإنسان "ألبيربابيه"، ١٩٥٠.
- قصص رومانسية، نهضة مصر، ١٩٥٨.
- المدينة الإغريقية، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.

التصحيح اللغوى : رفيق الزهار
الإشــراف الفنى : حــسن كامل